This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
4195
81

Phil 4195.81

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Das

System des Johannes Pico,

Grafen von Mirandula und Concordia.

Eine

philosophisch-historische Untersuchung

von

Dr. Georg Dreydorff.

Ausland

Marburg.

N. G. Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1858.

Das System

des

Johannes Pico.

Das

System des Johannes Pico,

Grafen von Mirandula und Concordia.

D 390

Eine

philosophisch-historische Untersuchung

von

Dr. Georg Dreydorff.

MARBURG.

N. G. Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1858.

Phil 4195.81

HARVARD COLLEGE
NOV 19 1920
LIBRARY
Walker fund

Herrn Professor Dr. Ed. Zeller.

I.

Einleitende Vorbemerkung.

Der Zweck dieser Abhandlung ist lediglich der, eine monographische Darstellung von dem philosophischen Systeme des unter seinen Zeitgenossen bekanntlich so sehr gefeierten Grafen Johannes Pico von Mirandula zu geben. Doch möge es mir gestattet sein, zunächst über den äusseren Lebensverlauf dieses Philosophen, über seinen persönlichen Charakter, über seine Studien, Schriften und über sein gelehrtes Treiben im Allgemeinen einige Mittheilungen vorauszuschicken, welche zum Verständniss und zur richtigeren Beurtheilung seines Systems Einiges beitragen können.

Für die Lebensgeschichte des Johannes Pico ist als Hauptquelle namhaft zu machen dessen „Vita, per Joannem Franciscum Pici nepotem [1]) conscripta," wie sie gleich nach dem Tode des Oheims von seinem schwärmerischen Neffen abgefasst und den gesammelten Werken des hochgefeierten Anverwandten vorausgeschickt wurde. Diese Vita ist in allen späteren Mittheilungen über Johannes Pico ziemlich gleichmässig benutzt und excerpirt worden. Einzelne Notizen gibt Pico — wie wir unseren Philosophen der bequemeren Kürze wegen nennen

1) Das im Text stehende „filium" ist nach Meiners ~~richtiger-Bemerkung~~ als Schreib- oder Setzfehler zu betrachten.

wollen — hie und da über sich selbst in seinen Schriften, insbesondere in seinen Briefen. Auch eine Anzahl von Briefen seiner Freunde, soweit sie uns überliefert wurden, bietet sich in dieser Hinsicht zum Gebrauche an. Bei Benutzung der erstgenannten und reichhaltigsten Quelle ist jedoch, trotz ihrer Unmittelbarkeit, grosse Vorsicht zu empfehlen, da sich der wunderglaubige Neffe, ungeachtet seiner ausdrücklichen Gegenversicherung, offenbare Uebertreibungen zu Schulden kommen lässt. Man wird von seinen Mittheilungen nur Dasjenige gelten lassen dürfen, was an sich unverdächtig ist, oder durch anderweite Nachrichten bestätigt wird. Aus dem, was dieses Charakters zu sein scheint, haben wir aber nur so viel herauszuwählen, als für den vorliegenden Fall von Interesse ist.

Geboren wurde Johannes Pico am 24. Februar 1463. Sein Vater, Johannes Franciscus Pico, Graf von Mirandula und Concordia, scheint das Geburtsjahr dieses seines dritten und letzten Sohnes nicht lange überlebt zu haben. Von seiner Mutter Julia wurde der junge Pico, welcher schon als Knabe durch aussergewöhnliche Fähigkeiten und insbesondere durch sein ausgezeichnetes Gedächtniss viel Bewunderung erregte, für das Studium der Theologie bestimmt und demgemäss in seinem vierzehnten Jahre (1477) zur Erlernung des kanonischen Rechtes nach Bologna geschickt. Nach zwei Jahren wird ihm diese Beschäftigung zu langweilig. Er verlässt deshalb Bologna um's Jahr 1479 und treibt sich nach dieser Zeit sieben Jahre lang, allmälig bekannter, berühmter und Ruhmes begieriger werdend, auf andern Schulen Italiens und angeblich auch Frankreichs umher. Ueber diesen längeren und wichtigsten Abschnitt aus Pico's Leben wird uns von seinem Biographen nichts weiter berichtet; es ist ihm auch sicherlich nichts Genaueres darüber bekannt gewesen. Wir wissen, dass Pico, dem hochgeschätzten und gelehrten Hermolaus Barbarus zu Liebe, (welcher späterhin Patriarch von Aquileja wurde), zunächst nach Padua [1]) ging und sich daselbst zwei Jahre lang aufhielt, also mindestens bis

1) Epp. S. 265.

zum Jahre 1481. Ein Jahr später trifft ihn Reuchlin zu Florenz [1]) (1482); im Juli desselbigen Jahres finden wir ihn auf seinem Stammsitz in Mirandula [2]), in den Jahren 1484 und 1485 wieder in Florenz [3]), 1486 zu Perugia und Fratta [4]), — und so scheint es mir nach diesen Daten höchst zweifelhaft, ob Pico bis zu dieser Zeit Italien jemals verlassen habe. Die entgegenstehende Angabe des Biographen wird durch keine einzige anderweitige Angabe, die doch bei Voraussetzung ihrer Richtigkeit kaum fehlen könnte, unterstützt. — Dass sich Pico während dieser sieben Jahre vielfach mit dem Studium des Aristoteles beschäftigt hat, daneben gleichzeitig und noch längere Zeit mit den Häuptern der kirchlichen Scholastik, versteht sich von einem theologischen Gelehrten auch noch in diesem Jahrhundert von selbst und wird uns in mehreren seiner Briefe ausdrücklich versichert [5]). Seit dem Jahre 1482 wirft er sich mit noch grösserem Eifer auf die platonischen Schriften, angeregt von Marsilius Ficinus, um dessen Hülfeleistung er bittet [6]). Ueber diesen Studien behauptet er allmälig zu der Ueberzeugung gekommen zu sein, dass zwischen Plato und Aristoteles in allem Wesentlichen ihrer Philosophie vollkommene Einstimmig-

---

1) Vergl. Erhard, Gesch. der wiss. Bildung etc. II. S. 162. 64.

2) Epp. S. 247.

3) Epp. S. 238. 250. 243.

4) Epp. S. 257. 262.

5) S. 253: Jam tres annos apud Peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam, quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer. (Vergl. ep. ad Herm. Barb. vom Jahr 1485. S. 239.)

6) Ebend. — — quoniam et tua semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui academica Peripateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturum et locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam existimavi, ut — — Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem. — Verum, ut te praemonitore prius, ita nunc adjutore opus est . . . Seit eben dieser Zeit (1482) kann Pico als Mitglied der sogen. neuen platon. Akademie betrachtet werden, nach dem, was man darunter zu verstehen und nicht zu verstehen hat. Vergl. *Sieveking*, die Gesch. d. plat. Akademie zu Florenz, ein Schriftchen, das brauchbarer sein könnte, wenn es weniger poetisch geschrieben wäre.

keit herrsche [1]), eine Behauptung, in welcher ihm die Neuplatoniker [2]) längst vorausgegangen waren. Pico hat sie mit den Jahren immer zuversichtlicher proklamirt [3]) und mit dem Versuche, ihre Wahrheit nachzuweisen, viel Zeit verschwendet [4]); sie endlich auch dahin ausgedehnt, dass es sich mit allen übrigen Philosophen und Theologen, welche der gewöhnlichen Meinung für Antipoden gälten, ganz ebenso verhalten. Diese vermeintliche Einsicht in das innere Wesen der verschiedensten philosophischen Systeme trieb den jungen Pico zu einem Grade von Gelehrtendünkel, wie er kaum seines Gleichen findet. Romam proficiscar propediem — — schreibt er am 15. October 1486, — inde fortasse audies, quod tuus Picus in vita umbratuli et sellularia profecerit [5]). Nur wenig später [6]) finden wir ihn wirklich in der Hauptstadt angelangt, deren Gelehrte er durch die herausfordernde Publikation von 900 Streitsätzen in nicht geringe Bewegung setzt. Die öffentliche Disputation wurde durch Innocenz VIII. verhindert, nachdem eine Commission desselben dreizehn von den aufgestellten Thesen theils für häretisch, theils wenigstens für häretisch-anrüchig erklärt hatte. Auch

---

1) Epp. S. 250, vom J. 1484: Videor — — in Platone — agnoscere — — sensuum, si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius.

2) Andere Vorgänger in dieser Ansicht, die aber kein einziger bewiesen habe, nennt Pico selbst, de hom. dign. S. 215.

3) De ente, Vorr. — — qui Aristotelem dissentire a Platone existiment, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam. Den Vorrang behauptet selbstverständlich von jetzt an Plato, und weniger ihm, als den übrigen Philosophen, darunter selbst Aristoteles, muss es zur Ehre gereichen, wenn Pico nachweist, dass sie mit ihrem Altmeister übereinstimmen. Vergl. ebend. S. 159: Rogabas, quomodo et *defenderetur* in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret.

4) Eine Probe seiner Unionsbestrebungen gibt die ebengenannte Schrift: De ente et uno.

5) Epp. S. 256.

6) Die Veröffentlichung der Thesen geschah wohl am 6. December; dieser Tag ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus der Berechnung des Weltuntergangs. Vergl. Concll. S. 72, 9.

die in zwanzig Nächten abgefasste Apologie, in welcher er mit allen Mitteln der Rhetorik seine angefochtene Rechtgläubigkeit zu vertheidigen suchte, hatte nicht so bald den gewünschten Erfolg, als Pico sich einbildete. Seine Gegner fanden in der Herausgabe dieses Buchs vielmehr einen offenen Bruch des gegebenen Versprechens, dass er sich mit allen seinen Lehrsätzen dem päbstlichen Urtheil über dieselben gehorsamst unterwerfen wolle. Pico hatte damals nach einjährigem Aufenthalte die Stadt Rom wieder verlassen und war nach Frankreich gegangen [1]). Auf Befehl des Pabstes Innocenz musste er von dort zurückkehren und, trotz der Verwendungen Lorenzo's von Medicis, seinen ferneren Aufenthalt in aller Zurückgezogenheit, in der Nähe von Florenz nehmen. Erst im Jahre 1493, unter dem neuen Pontifikate Alexander VI., ward ihm die Genugthuung, nach nochmaliger Untersuchung seiner Angelegenheit eine päbstliche Freisprechung von aller Schuld und von allen Verdächtigungen zu erhalten [2]). Pico hat diesen günstigen Ausgang seiner Streitsache nicht lange überlebt; er starb im darauffolgenden Jahre (1494), zu Florenz, desselbigen Tags, an welchem Karl VIII. in dieser Stadt seinen feierlichen Einzug hielt [3]).

Selbst wenn wir die unmässigen [4]) Lobeserhebungen, mit welchen Pico von seinem auch in dieser Hinsicht geschmacklosen Zeitalter schon bei Lebzeiten überhäuft wurde, auf ihren geringeren Werth zu reduciren suchen, wenn wir ferner miteinrechnen, dass er ein reicher und höchst liberaler Graf war, der, zumal seinen Freunden gegenüber, sich der einnehmen-

1) Censura Alexandri P. M. — Sie findet sich unmittelbar vor Pico's Lebensbeschreibung abgedruckt.

2) Censura Alexandri P. M.

3) So berichtet M. Ficinus in einem Briefe, der sich opp. J. Pici abgedruckt findet, S. 275: Superiore Novembre, quo Carolus, rex Francorum magnus, urbem nostram Florentiam est ingressus, noster Mirandula nos deseruit. Die abweichende Berichterstattung des Biographen enthält gerade um das Lebensende des J. Pico zu sehr sagenhafte Bestandtheile, als dass wir ihr grössere Genauigkeit zutrauen könnten. Vergl. ebend. S. 9.

4) Vergl. u. A. Herm. Barbarus, opp. Pici, S. 264.

sten Höflichkeit befleissigte, wenn wir endlich in Betracht ziehen, dass selbst sein frühzeitiger Tod mitten in grossen Entwürfen seinem Ruhme eher förderlich als nachtheilig sein mochte, so bleibt doch noch so viel von allgemeiner Anerkennung seiner Bedeutsamkeit übrig, dass wir schliessen müssen, er habe nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen, ohne erhebliche Einreden, für den Ersten unter Seinesgleichen gegolten.

Aus Pico's Schriften können wir abnehmen, dass er es durch angestrengte Lektüre zu einem hohen Grade von Belesenheit in den meisten der ihm zugänglichen Werke von den Häuptern der alten und mittelalterlichen Philosophie brachte, — und dass er gerade hierin seine italienischen Zeitgenossen, von denen alle namhaften: ein Marsilius Ficinus, Angelus Politianus, Hermolaus Barbarus u. A. seine Freunde sind, überlegen war, ist nicht unwahrscheinlich [1]). Scharfsinn und gutes Gedächtniss kamen seinen mit eisernem Fleisse betriebenen Studien in seltener Vereinigung zu Hülfe; und wenn sich nun mit diesen Vorzügen auch noch der einer nicht mittelmässigen Phantasie und einige oratorische Befähigung verband, so darf es uns nicht befremden, dass deren Inhaber von den Mitlebenden in demselben Masse zunehmend bewundert wurde, wie die Späteren immer weniger von ihm Notiz genommen haben, — ganz abgesehen davon, dass die Wortführer in jener Sturm- und Drangperiode weit entfernt waren, in der rühmenden Anerkennung fremder Verdienste eine Schmälerung ihrer eigenen zu befürchten; sie pflegten vielmehr den Anderen um so freigebiger mit Complimenten und Lobeserhebungen zu überhäufen, je zuversichtlicher sie erwarten durften, bei erst-bester Gelegenheit mit gleicher Münze bezahlt zu werden.

Pico selbst thut sich am meisten einerseits auf seine Bekanntschaft mit den magischen Geheimnissen der Kabala, den orpheïschen Hymnen u. dgl. zu Gute, worin ihm seine wunderlichen Exempel am schwierigsten nachzurechnen waren [2]),

1) Vergl. De ente. S. 177. 188.

2) Vergl. Concll. S. 70, 22: Nulla nomina ut significativa et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in Magico opere virtutem

andererseits, wie schon bemerkt wurde, auf seine Auffindung einer tieferen Einheit zwischen allen Philosophen, insbesondere zwischen Plato und Aristoteles [1]). Dass ihm seine Einsicht in die platonische Philosophie durch dieselben Fehlbrillen vermittelt wurde, deren man sich damals ganz allgemein bediente [2]), mag hier nur angedeutet werden; nach Darlegung seines Systems wird dies keines Beweises mehr bedürfen.

Was endlich Pico's sittlichen Charakter betrifft, so haben wir seine Ruhmbegierde bereits kennen gelernt. Dass er bis zum Jahre 1488 auch für die Freuden der sinnlichen Liebe nicht unzugänglich war, können wir seinem Biographen ohne Bedenken glauben [3]). Hingegen sind alle Angaben von seiner mit dem genannten Jahre begonnenen totalen Sinnesänderung entweder erdichtet, oder übertrieben. Ein schlechter Mensch ist er eben sein Leben lang nicht gewesen; er war begeistert für alles Hohe und Edle, den Grossen Italiens unter seinen Zeitgenossen gegenüber vielleicht ein Heiliger. Freigebig bis zur Nachlässigkeit hat er im Jahr 1491 seinen Antheil an Mirandula und Concordia seinem Neffen Johannes Franziskus abgetreten, aber gewiss nicht, um dann als Barfüsser umherziehend das Evangelium zu verkündigen. Ein paar ascetische

---

habere possunt, nisi sint. — Hebraica, vel inde proxime derivata. Ebend. 23. 73, 13: Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere, morietur ex binsica, et, si errabit in opere, aut non purificatus accesserit, — devorabitur ab Azazele per proprietatem judicii!

1) De hom. dign 215: *angustae est mentis,* intra unam se porticum, aut Academiam continuisse. — Quid erat, cum Peripateticis egisse de naturalibus, nisi et Platonicorum accessebatur Academia, quorum doctrina — — *a me nunc primum,* quod sciam (verbo absit invidia) post multa secula sub disputandi examen est in publicum allata. — Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam, a multis antehac creditam, — a nemine satis probatam.

2) Vergl. darüber Ritter, Gesch. d. Phil. IX, 272. 73.

3) Auch einer seiner Briefe, ad Andream Cornutum, S. 257, veranlasst, das einschlägige Verhalten Pico's, obwohl nicht von ihm unmittelbar die Rede ist, zwischen den Zeilen zu lesen: — nihil homine imbecillius, nihil amore potentius. Hieronymi illa invicta et inconcussa (!) mens, dum coelo tota inhaeret, puellarum choris intererat.

Weltschmerzgedanken, die sich im Unmuth über eine getäuschte Hoffnung sehr leicht erklären, sind noch lange kein ascetisches Leben. Pico hat Reichthümer in horazischer Genügsamkeit weggeworfen, ohne die Bequemlichkeit seiner Landhäuser und die Freuden einer wohlbesetzten Tafel jemals zu verachten. Seine Liebesgedichte hat er nicht verbrannt, wie sein Lebensbeschreiber berichtet, wohl aber nur die besseren in fünf Büchern gesammelt und den sachverständigen Politianus um deren Durchsicht gebeten [1]). In die Ehe wollte er nicht eintreten, weil sie ihm unbequem däuchte. Dass Pico gegen das Ende seines Lebens Dominikaner geworden sei, ist eine irrige Vermuthung [2]); sicher ist nur, dass er seinen Eintritt in diesen Orden dem Hieronymus Savonarola von Zeit zu Zeit versprochen und immer auf's Neue hinausgeschoben hat, eine Sünde, für die ihn der grosse Heilige noch im Fegfeuer büssen lässt.

Wenn in der nachfolgenden Darstellung der Philosophie Pico's auf frühere Darstellungen desselben Gegenstandes wenig oder gar nicht Bezug genommen wird, so erklärt sich dies einfach aus dem Mangel solcher Bearbeitungen, welche mit meinem Zwecke, eine ausführliche systematische Darlegung dieser fraglichen Philosophie zu versuchen, zusammengetroffen wären. An einer Monographie über dieselbe fehlt es bis jetzt; von denjenigen aber, welche über die Geschichte der gesammten Philosophie gelehrte Forschungen veröffentlicht haben, begreift es sich leicht, dass sie einem Philosophen, dessen geschichtliche Bedeutung nicht grösser ist als Pico's, keine in's Einzelste gehende Darstellung gewidmet haben. Tennemann [3]), um uns auf wenige der Neueren zu beschränken, hat über Pico's Philosophie in einem flüchtigen Abriss mit grossentheils charakteristischen Zügen berichtet, ohne jedoch auf eine systematische Construktion derselben einzugehen, was ihm, auch

1) Epp. S. 253.

2) F. Leander Alb. Bononiensis, de Joanne Pico, gleich hinter der Vita. Hienach *Meiners*, Lebensbeschreibungen berühmter Männer etc. II, 64 u. A.

3) Gesch. d. Phil. IX, 146 ff.

wenn er es gewollt hätte, vielleicht schon durch die Geringschätzung erschwert wurde, mit welcher er die Neuplatoniker überhaupt: „wegen ihrer vielen Schwärmereien und Träumereien," behandelt; andererseits erhebt er ihn in einzelnen Bemerkungen „um der Freiheit seines Denkens willen" zu sehr, ein Verfahren, das, insbesondere dem „wegen seines grösseren Aberglaubens" allzuscharf getadelten Marsilius Ficinus [1]) gegenüber, zur doppelten Ungerechtigkeit wird; wie wir denn auch dem Schlussworte Tennemann's über Pico, trotz seiner allgemeinen Fassung, nicht wohl beistimmen können [2]). — Reinhold [3]) übergeht unseren Philosophen, bei fast gänzlicher Vernachlässigung des 15. Jahrhunderts, mit Stillschweigen. — Auch Ritter [4]) hatte neben Anderen augenscheinlich nicht das Interesse, seine richtigen Mittheilungen über Pico's Philosophie in der Weise systematisch zu ordnen, wie dann geschehen sein würde, wenn er eine Ableitung dieser Philosophie aus ihren eigenthümlichen Principien vorgenommen hätte. — Noch viel weniger durften wir eine solche Anordnung von Meiners erwarten; denn obgleich er in seiner monographischen Arbeit [5]) auch auf Pico's Philosophie zu reden kommt, so geht er doch im Wesentlichen nur darauf aus, uns mit Pico's „Leben und Schriften" bekannt zu machen, was er, ungeachtet der Breite seiner Darstellung, und von einigen Unrichtigkeiten abgesehen, mit Geschick erreicht hat. — C. Sieveking (vergl. S. 3. Anm. 6.) bietet eine Geschichte der platon. Akademie zu Florenz, und mehr, als diess, in vielen gelehrten Einzelnheiten, ohne sich aber näher mit dem Inhalte der Philosophie dieser Akademiker zu befassen. — Was wir Erhard in seiner „Geschichte des Wie-

1) Ebend. 140. 41. 44

2) Ebend. 156: „Seine Denkart, immer in Eintracht mit dem Christenthume, (?) war ein Damm, beides gegen den übertriebenen Dogmaticismus und den Aberglauben." —

3) Lehrbuch der Gesch. der Philosophie. 3. Aufl.

4) Geschichte der Philosophie. Bd. IX, 291 ff.

5) Lebensbeschreibungen berühmter Männer. Bd. II, 1 — 110.

derauflebens wissenschaftlicher Bildung [1]) etc.“ über unseren Philosophen beibringen sehen, könnte, der Sache nach, für einen Auszug aus dem obengenannten Buche von Meiners gelten. Auch Carriere [2]), der den Pico sehr hoch hält, schenkt dessen Philosophie viel weniger Beachtung, als man hiernach erwarten sollte. Eine sehr dankenswerthe Berücksichtigung hat das System unseres Philosophen neuerdings in Sigwart's Monographie über Ulrich Zwingli [3]) erfahren, eine sorgfältige, durch Siegwart's Schrift veranlasste Beleuchtung in einzelnen Hauptlehren, von Zeller (in dessen theol. Jahrbb. 1857, 1.). Aber wie der erstgenannte dieser Gelehrten nur von dem bestimmten Interesse aus, einen Zusammenhang zwischen Zwingli und Pico nachzuweisen, auf den Philosophen von Mirandula seine Aufmerksamkeit richtet, so beschränkt sich auch die Zeller'sche Darstellung selbstverständlich ihrem unmittelbaren Zwecke gemäss, den nach Siegwart sehr vielfachen und innigen Zusammenhang zwischen den Systemen jener beiden Männer auf sein nachweisliches und, wie sich herausstellt, viel bescheideneres Mass zu reduciren [4]) — Ist aber ein Mann, wie der schweizerische Reformator, auch nur in der beschränkteren Weise von der Philosophie Pico's beeinflusst worden, wie wir nach Zeller's Kritik der Sigwart'schen Hypothesen zugestehen können, so möchte es schon darum nicht ohne Interesse sein, das System unseres Philosophen einer eingehenderen und selbstständigeren Betrachtung zu unterwerfen, als diese bisher versucht wurde. Aber auch abgesehen davon bedarf es unseres Erachtens kaum einer weitausholenden Begründung, wenn wir eine solche Specialuntersuchung der Philosophie eines Mannes widmen, von dem, — wie auch jetzt von unserer Seite das letzte Wort über ihn ausfallen mag, — doch so viel feststeht,

1) Daselbst, Bd. II, 238 — 42.

2) Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Stuttg. u. Tüb. 1847. S. 35 u. folg.

3) Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie, mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula. S. 14 ff.

4) A. a. O. 45 ff.; vergl. unsere Untersuchung, w. u.

dass ihm alle übrigen Philosophen seines Zeitalters eine fast neidlose Bewunderung zollten. —

Die erste Sammlung von Pico's Schriften veranstaltete sein Neffe Johannes Franziskus Pico; sie erschien zu Bologna, im Jahr 1496. Die Ausgabe, deren ich mich bedient habe, ist die Baseler vom Jahr 1601. Diese enthält als zweiten Theil auch die gesammelten Werke des ebengenannten Johs. Franziskus Pico; die des Johannes Pico in folgender Anordnung:

1) Heptaplus, libb. septem, mit doppelter Vorrede, eine ad Laurentium Medic., welchem das Werk dedicirt ist, die andere ad Lectorem gerichtet. Zum Schluss: Expositio I^{ae} dictionis, i. e. In principio.
2) Conclusiones DCCCC.
3) Apologia, ebenfalls dem Laurentius von Medicis gewidmet.
4) De ente et uno, nebst mehrfacher Vertheidigung dieser Schrift gegen die Einwürfe des Antonius Citadinus.
5) De hominis dignitate oratio.
6) Regulae dirigentes etc.
7) In psalmum XV^{um} commentarius.
8) Deprecatoria ad Deum.
9) In orationem Dominicam expositio.
10) Aureae et familiares epistolae.
11) In Astrologiam libb. XII.
12) Commento sopra uno Canzone de Amore, dem noch eine unbedeutende Probe seiner poetischen Versuche angehängt ist.

Verloren gegangene Schriften des Johs. Pico sind:

a) De veritate translationis Hieronymi.
b) Defensio pro septuaginta interprett.
c) De vera temporum supputatione.
d) Carminum erot. libb. VI.

Unvollendet blieb die Concordia Platonis et Aristotelis und das Werk: Adversus VII hostes ecclesiae, von welchem die 12 Bücher gegen die Astrologie angeblich einen Theil bilden.

II.

Das philosophische System Pico's.

1.

Die Aufgabe der Philosophie und der richtige Weg zu deren Lösung im Allgemeinen.

Der Philosoph ist nach Pico nur dann seines Namens würdig, wenn es ihm in seiner Philosophie einzig und allein um wahre Ausbildung seines Geistes durch Erkenntniss der Wahrheit zu thun ist [1]), oder wenn er, wie man zu sagen pflegt, die Philosophie rein um ihrer selbst willen betreibt [2]). Aber es kann ihm diese Thätigkeit nur darum als Lebensauf-

1) De hom. dign. 213. Epp. S. 256. Certe nunquam philosophatus est qui ideo philosophatus est, ut aliquanto aut possit, aut nolit philosophari, mercaturam exercuit ille, non philosophiam.

2) Eine Disciplin *„rein um ihrer selbst willen“* betreiben, kann gar nichts anderes heissen, als: *„sich ihr mit dem alleinigen Interesse an unmittelbar daraus zu schöpfender Selbstvervollkommnung hingeben.“* Der Ausdruck „um seiner selbst willen,“ durchgängig von den sogen. theoretischen Disciplinen im Unterschied von praktischen Fächern gebraucht, hat immer nur eine relative Berechtigung, denn wie Alles, ausser dem Absoluten selbst, aus einem Anderen und Höheren abzuleiten ist, so kann auch von Nichts, ausser vom Absoluten, gesagt werden, dass es um seiner selbst willen da sei, folglich auch nicht, dass es um seiner selbst willen müsse erstrebt werden. Die Unterschiede zwischen pathologischer, theoretischer und praktischer Thätigkeit sind nur per accidens zu statuiren; jede theoretische und praktische Th. ist schliesslich auf ein sog. *pathologisches* Interesse zurückzuführen.

gabe angemuthet werden, weil und wenn er durch den Besitz der Philosophie zugleich in den des Höchsterreichbaren überhaupt kommt. Das Höchste an sich ist Gott; das höchsterreichbare Gut für den Menschen: die vollkommene Gemeinschaft mit Gott. Sie ist identisch mit dem Genusse der grösstmöglichen Glückseligkeit. Dass die Philosophie als ihr bewegendes Princip dieses Glückseligkeitsinteresse habe, wird von Pico an mehreren Stellen deutlich ausgesprochen [1]); sie trifft darin mit der speciellen Aufgabe der Theologie (nach Pico) schlechthin zusammen, — und dahin muss daher seine Versicherung, dass er sich der Philosophie rein um ihrer selbst willen befleissige, nach der wahren Meinung unseres Philosophen verstanden oder gedeutet werden, dass ihm diese Beschäftigung ihrer wesentlichen Aufgabe nach weder ein theoretisches Erkennen für sich genommen, noch auch ein praktisches Handeln, sondern — wie die Religion, (*nicht* die Theologie), nach richtiger Fassung ihres Begriffs — eine Thätigkeit von rein-pathologischem Interesse ist.

Wie sehr es aber das höchste Ziel des Menschen ist, der vollkommenen Glückseligkeit in friedvoller Contemplation theilhaftig zu werden, in Gott ruhend, völlig und mehr, als alle anderen Geister mit dessen Wesen vereinigt, ebensosehr ist er in seinem natürlichen Leben von diesem Ziele seiner Aufgabe entfernt; und je grösser diese Entfernung ist, desto mehr ist das gleichzeitige Loos des Menschen nicht Friede, sondern Streit und Widerstreit, Unfriede und ruheloses Umherirren. Daher ist es die nächste, durch solchen Gegensatz bestimmte, praktische Aufgabe der Philosophie, diesen Dissonanzen, welche sich auf allen Lebensgebieten fühlbar machen [2]), heilend und

1) De [redacted]dign. 211. Haec nobis profecto Moses et imperat et imperando admonet, excitat, inhortatur, ut per philosophiam ad futuram coeli gloriam, dum possumus iter paremus nobis. 210. Haec est illa amicitia, quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt. Haec illa pax, quam facit Deus etc. u. a.

2) De hom. dign. 210: Multiplex — — in nobis discordia, gravia et intestina et plus quam civilia bella. —

abhelfend entgegenzuwirken [1]). Im Einzelnen soll die Moralphilosophie alle ungezügelten Begierden vertreiben; es soll die Dialektik den Streit zwischen richtigen Schlüssen und Trugschlüssen beseitigen; die Naturphilosophie endlich alle Irrthümer und Streitigkeiten über Natur und Wesen der Dinge berichtigen [2]). Freilich aber, eine richtige Einsicht in das Wesen der natürlichen Dinge zeigt uns dieselben zunächst nur in Gegensätzen bestehend [3]); das Princip ihrer Einheit, wenn ein solches dennoch bestehen soll; kann daher nur im Uebernatürlichen gesucht werden [4]). Der verständige Weg empirischer Forschung ist an dieser Stelle abzubrechen. Nur die auf Offenbarung basirte Theologie kann hier das nöthige Licht verbreiten; nur durch ihre Vermittlung können wir Das schliesslich in der Religion vollendet erreichen, was alle drei Theile der Philosophie — Moral und Dialektik mehr positiv, die Physik negativ [5]) — theils angefangen, theils vorbereitet haben. So hat die Philosophie allerdings an der Theologie ihre Herrin [6]) und die wahre Philosophie darf mit den Wahrheiten der Religion und mit ihren Mysterien sich nirgends in Widerspruch setzen [7]); indessen ist

---

1) Ebend. (bella), quae si noluerimus — — sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia, cet.

2) Ebend.

3) Ebend. 210: Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hincinde animam vexant, distrahunt et lacerant: sed ita sedabit, ut meminisse nos jubeat, esse naturam juxta Heraclitum ex bello genitam, ob id ab Homero contentionem vocitatam.

4) De hom. dign. 210. Zur vor. Anm. Id circo in ea veram quietem et solidam pacem se nobis praestare non posse, esse hoc dominae suae, i. e., sanctissimae Theologiae munus et privilegium. Ad illam ipsa et viam monstrabit etc.

5) Pico's Ansicht darüber scheint ganz der paulinische[illegible]igung des A. T.lichen *νόμος* vergleichbar.

6) Anm. 1; Contra Astrol. S. 486: Apud omnes etiam bonos philosophos haec semper persuasio, summam sapientiam in religione consistere quare Plato, Pythagoras aliique complures hoc quidem recte videntes, verissimam philosophiam in divinorum esse notitia . . .

7) Heptapl. 33. neque est philosophia, quae a religione hominem semovet. Epp. S. 243. Accinge ad philosophiam, sed hac lege, ut memineris —

doch die Philosophie selbst eine nicht zu überspringende Vorstufe der Theologie, der Religion Anfang [1]), und was jene Schranke betrifft, welche die Philosophie an den geoffenbarten Wahrheiten der Religion hat, so ist sie freilich eng genug, um das philosophische Denken im Allgemeinen völlig abhängig und unfrei zu machen, andrerseits aber, wie wir bald näher sehen werden, doch weit genug, um im Einzelnen allen Einfällen und Willkürlichkeiten den freiesten Spielraum zu gewähren. Diess ergibt sich aus Pico's Erkenntnisstheorie, soweit von einer solchen die Rede sein kann, selbstverständlich und mit Nothwendigkeit.

Die unerschöpfliche Quelle aller Weisheit und Erkenntniss haben wir als die ein- und für allemal gegebene in den Schriften Moseh's; sie ist unmittelbar göttlichen Ursprungs [2]). Alle Späteren haben eigentlich nichts weiter zu thun, als sich in rechter Weise dieser auktoritätvollen Quelle zu bedienen. Thatsächlich ist ja — nach Pico's Meinung — den älteren Philosophen, welche einige Bedeutung haben, alles Wahre ihrer Weisheit von dieser einen Quelle aus, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, zugeführt worden; aus ihr schöpften die Griechen; Plato vor Allen ist recht eigentlich ein attischer Moseh [3]), und von Pythagoras bezeugt es Hermippus, der Pythagoräer, dass er die meisten seiner Lehren aus den mosaischen Urkunden herübergenommen habe [4]). Hienach lässt sich voraussetzen, dass bei allen Philosophen im Wesentlichen eine und dieselbe Wahrheit gefunden werde. Es kommt nur darauf an, dass man sich durch die Verschiedenheit des Ausdrucks, wie diess dem ge-

---

nullam esse philosophiam, quae a mysteriorum veritate nos avocet. *philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.*

1) Hept. [illegible]33. utique et philosophia inchoatio est religionis.

2) Hept. [illegible]oem. 1; Hept. S. 12. Ebend. S. 40. Firma est sententia omnium veterum, quam ut indubiam uno ore confirmant, omnium artium, omnis sapientiae et divinae et humanae integram cognitionem in quinque libris Mosaicae legis includi.

3) Vergl. Numenius b. *Clem.* Strom. I, 342, C. (*Zeller*, Phil. d. Gr. III. 546): *τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων.*

4) Hept. praef.

bildeten Ausleger zukommt, nicht beirren und verwirren lässt. Der Philosoph muss aber als solcher ein gebildeter Ausleger sein; auf der Kunst des Auslegens beruht seine philosophische Stärke. Vor Allem hat sich dieselbe gegenüber jenem philosophischen Original- und Universalwerke, nämlich den heiligen Urkunden des mosaischen Gesetzes gegenüber zu bewähren; denn es ist, zumal in der Schöpfungsgeschichte, anzunehmen: einmal, dass sich der göttliche Autor bei gedrungenster Kürze sub eisdem verbis eodemque contextu doch gleichzeitig über alle Theile des Seienden verbreitete [1]), zum andern, dass er über die göttlichen Geheimnisse nicht verständlich, sondern geheimnissvoll und unverständlich (dissimulanter) schrieb, ein Verfahren, worin ihm alle späteren Philosophen, auch Christus und seine Apostel gefolgt sind [2]). Daraus ergibt sich unserem Philosophen sowohl die Wirklichkeit eines sehr verschiedenen Schriftsinnes [3]), als auch die Schwierigkeit, jeden einzelnen aus seiner unscheinbaren Hülle herauszuheben. Schon viele Jahrhunderte haben sich mit der Lösung dieser Aufgabe beschäftigt, und noch immer ist Gelegenheit gegeben, aus den heiligen Buchstaben neue Wahrheiten herauszulesen; wie dieses auch Pico mit einigem Erfolg angestrebt hat, um in dem Kreise der übrigen Philosophen nicht als ein dürftiger asymbolus zu erscheinen [4]).“

1) Ebend. praef. ad Laur. — — jam illud creditu facile, sicubi de natura, de totius opificio mundi tractatum ab eo, i. e., si qua in parte operis sui velut agri cujuspiam sint ab eo (Mose) thesauri defossi omnis verae philosophiae, factum inprimis hoc in hac parte, ubi vel ex professo de rerum omnium emanatione a Deo de gradu, de numero, de ordine partium mundanarum altissime philosophatur. Dazu die zweitfolgende Note.

2) Hept. praef. ad Laur. 1.

3) Ebend. praf. ad Lect. 5. Primum igitur, quod est omnium maximum, sicut ostendimus, quae sunt in omnibus mundis contineri in singulis, debuit Mose, aemulator naturae, de nullo usquam ex illis mundis [illegible]e, quin sub eisdem verbis eodemque contextu de omnibus simul pariter ageret; unde quadruplex statim totius Mosaicae lectionis expositio nascitur, etc.

4) Hept praef. ad Laur. 2. — — unde mihi quoque vel pauculas spicas decerperem imponendas aris ecclesiae quasi primitias frugum, ne a privilegiis templi, ceu non verus Israelita, ceu penitus asymbolus eliminarer. De hom. dign. 215.

Den Haupt- und Geheimschlüssel aber, durch welchen er vornehmlich in jene dunkelen Schachte aller Erkenntnisse selbstständig meint eingedrungen zu sein, hat ihm die jüdische Kabala geliefert. Bis in's Marktschreierische geht Pico's Rühmen und Grossprechen über deren Geheimlehren [1]). Auch sie ist ihm eine direkt-göttliche Offenbarung nur mündlich an Einzelne überliefert, weil sie die Menge weder verstehen konnte, noch verstehen sollte, bis sie Esra in 70 Büchern concipirte, um sie jedoch auch in dieser Gestalt nur den Weisesten des Volkes zukommen zu lassen [2]). Ihrem Inhalte nach ist sie die allein-richtige, anagogische Erklärung der mosaischen Gesetze und Institute, jene lex spiritualis, welche Moseh gleich unmittelbar, wie die lex literalis, von Gott auf dem Berge erhielt [3]). Von dieser eigentlichen und ursprünglichen ist aber noch eine andere Kabala zu unterscheiden, deren Inhalt für Pico der Sache nach eine gleich grosse Auktorität ist, wie jene unmittelbar geoffenbarte [4]), obwohl er sich in seiner Apologie gegen den etwaigen, und auch wohlbegründeten, Verdacht einer völligen Gleichstellung beider scheint verwahren zu wollen [5]). Es zer-

1) Ausser S. 6. Note 2. vergl. Concll. S. 72. 1 ff. Apol. 118. In his (libb. Cab.) est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen.

2) Apol. 116 — 17.

3) Apol. S. 116 sciendum — — praeter legem, quam Deus dedit Moysi in monte et quam ille quinque libb. contentam, scriptam reliquit, revelatam quoque fuisse eidem Moysi ab ipso Deo veram legis expositionem cum manifestatione omnium mysteriorum et secretorum, quae sub cortice et rudi facie verborum legis continerentur.

l. c. 118: — — ista expositio — — — quasi semper sensus sequitur Anagogicum, qui etiam inter omnes est sublimior et divinior, sursum nos ducens a terrenis ad coelestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad aeterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia.

l. c. 117: tradita sunt — eloquia Dei — — quae nihil aliud sunt, quam quod apud Hebraeos dicitur Cabala, i. e., verus legis sensus ab ore Dei acceptus.

4) Aus ihr sind die Concll. Magicae XXVI sec. opin. propr. S. 70 u. 71.

5) Apol. 119. Verum quia iste modus tradendi per successionem, qui dicitur Cubalisticus, videtur convenire unicuique rei secretae et mysticae, hinc est, quod usurparunt Hebraei, ut unam quamque scientiam, quae apud eos habetur pro secreta et abscondita, Cabalam vocent, et unum quodque

fällt diese Kabala vornehmlich in zwei von einander unterschiedene Disciplinen, oder genauer in eine Wissenschaft und in eine Zusammenstellung von Regeln und Anweisungen, nach welchen die magische Kunst zu üben ist. Von Pico wird die erstere als eine ars combinandi mit der ars magna des Raymundus verglichen, für die letztern will er die Bezeichnung Magia gelten lassen, obschon sie ihm nichts weiter, als den praktischen Theil der höheren Naturwissenschaft bedeuten soll [1]).

Ausgerüstet mit aller geheimnissvollen Weisheit dieser kabalistischen Schriften, von deren unschätzbarer Bedeutung Pico als der erste unter den Lateinern ausführliche Mittheilungen gegeben hat [2]), kann man zwar nicht gerade Wunder wirken, — was unser Philosoph ausdrücklich und bescheiden in Abrede stellt, — aber doch nahezu Wunderbares [3]). Vor Allen muss die katholische Kirche das lebhafteste Interesse an ihnen nehmen, weil sie die unumstösslichsten Beweise für die Wahrheit aller wichtigen orthodoxen Glaubenslehren und damit eine sonst vergeblich gesuchte Möglichkeit bieten, alle Häretiker, — die ungläubigen Juden aber mit ihren eigenen Waffen — aus dem Felde zu schlagen. Dass sich Pico ihrer neben den mosaischen Schriften wie unbezweifelbarer Auktoritäten bedient, kann uns nach dem Gesagten nicht weiter befremden; werden doch auch Plato und Pythagoras, deren Philosophie den christlichen Glaubenslehren so sehr nahe verwandt ist [4]), neben Thomas, Orpheus

---

scibile, quod per viam occultam aliunde habetur, dicatur haberi per viam Cabalae.

l. c. 120. Licet istis scientiis nomen Cabalae ex primaria et propria impositione non conveniat, transumptive tamen potuit eis applicari.

1) Apol. 119. In universali autem duas scientias hoc etiam nomine honorificarunt, unam, quae dicitur ars combinandi, et est modus quidam procedendi in scientiis et est simile quid, sicut apud nos dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant, aliam, quae est de virtutibus rerum superiorum, quae sunt supra lunam, et est pars naturalis Magiae suprema. Concll. S. 70, 3: Magia est pars practica scientiae naturalis.

2) Apol. 119.

3) Vergl. Concll. S. 70, 5. 10. 13 u. a.

4) Apol. S. 82. In his (libb. Cab.) vero, quae ad philosophiam spectant, Pythagoram prorsus audias et Platonem, quorum decreta ita sunt fidei chri-

und Zoroaster für vollgültige Gewährsmänner gerechnet, wenn es ihm gut scheint, seine Gegner nicht blos rationibus, sondern auch „authoritatibus“ zu widerlegen [1]).

Dass bei einem so unwissenschaftlichen Verfahren aller eigenen Willkür Thür und Thor geöffnet ist, liegt auf der Hand. Wir würden indessen keine geringere Willkür bei ihm zu beklagen haben, wenn ihm auch jene äusseren Auktoritäten zunächst keine wären. Denn da jede Erkenntniss des Menschen nur durch Theilnahme am lumen intellectuale vermittelt wird [2]), welches ganz ausserhalb seiner vernünftigen Natur gelegen ist, so würde es auch so, wenn gefragt wird, ob wir eine wirkliche Erkenntniss, oder eine blosse Meinung von Etwas besitzen, keinen andern Massstab, als den jenes allein durch seine subjektiven Bedürfnisse geleiteten Gutdünkens geben können, von dem es durchaus gleichgültig ist, ob man es bei seinem rechten Namen nennt, oder ob man ihm die respektabelern Titel eines lumen internum, divinum, intellectuale u. s. f. gibt Pico weisst uns freilich auf gewisse Unterschiede der Erkenntnissarten hin: es gibt eine cognitio sensualis [3]), welche nur die Oberfläche der Dinge berührt, ohne in das Wesen derselben einzudringen, eine physische, welche ratione cum sensu, eine mathematische, welche ratione cum phanthasia, eine göttliche, welche cum mente et intellectu [4]) angeeignet wird; aber diese Unterscheidung ist für die Selbstkritik seiner philosophischen Ueberzeugungen bedeutungslos, weil alle und jede menschliche Vernunfterkenntniss, für sich genommen, unsicher und wandelbar ist [5]). Es gibt eben nur Eine Erkenntnissart, welche die Bürgschaft ihrer Gewissheit in sich selbst trägt: die cognitio

---

stianae affinia, ut Augustinus noster immensas Deo gratias agat, quod ad ejus manus pervenerint libri Platonicorum.

1) In Astrol. VII, S. 448.

2) In Astrol. III, S. 347: Est omnis cognitio participatio quaedam luminis intellectualis!

3) De ente. S. 163.

4) In Astrol. S. 347.

5) De ente. S. 163. Cognitio humana, quae rationalis dicitur, imperfecta est, quia vaga, incerta, mobilis, laboriosa (!) ...

intellectualis, vom heiligen Geiste gewirkt [1]). Sie ist jenes abditum intelligere (directum, permanens), in welchem die Seele, frei von aller sinnlichen Vorstellung, in sich selbst einkehrend, unmittelbar nur sich selbst, aber durch diese Selbsterkenntniss zugleich alles Seiende schaut [2]). Wer niemals Etwas von einem solchen Zustande, nichts von der übervernünftigen Wirksamkeit des heil. Geistes persönlich an sich erfahren hat, dem müssen auch die Buchstaben der geschriebenen Offenbarung unlösbare Räthsel bleiben; die unmittelbar von einem Jeden in sich selbst zu erfahrende Offenbarung [3]) des göttlichen Geistes ist daher letztlich der einzig-mögliche Weg, auf welchem Erkenntnisse von zweifelloser Gewissheit vermittelt werden [4]), — nicht Allen, sondern nur Denjenigen, welche zu ihrer Empfang-

---

1) Hept. praef. ad Lect. 5. In Astrol. III, 347.

2) Apol. S. 156. — Mit Hinweisung auf die geheimnissvolle Verwandtschaft aller Dinge untereinander, die aber nur für das erleuchtete Philosophen- und Seherauge erkennbar ist, deutet Pico einen Beweis für die Berechtigung der allegorischen Interpretation heil. Schriften an. Hept. praef. ad Lect. 5.

3) Pico unterscheidet freilich die revelatio von der Art und Weise, durch welche er sich das abditum intelligere vermittelt denkt, vergl. Apol. S. 155. Nur die mit der ersteren gegebene Erkenntnissweise würde er unter den Begriff des Wunder's stellen, die letztere, als eine zwar auch übervernünftig, — aber im Sinne unseres Philosophen doch natürlich vermittelte Theilnahme des Menschen am intellectus der Engel — *nicht*. Indessen hat diese Unterscheidung für eine Kritik seiner Erkenntnisslehre keinerlei Bedeutung; in beiden Fällen wird an eine übervernünftige, göttliche Erkenntnissmittheilung gedacht, welche wir Offenbarung nennen.

4) Hept. S. 22. Das Vermögen, durch welches sie vom Menschen angeeignet werden, ist die über die Vernunft hinausgehende intelligentia, — — divinarum illuminationum radiis maxime pervia, gleich darauf auch intellectus genannt: intellectum enim, qui est in nobis, illustrat major atque adeo divinus intellectus, sive sit Deus, — — sive proxima homini et cognata mens. quam substantiam et Judaei philosophi et Abunasar Alpharabus — — spiritum Domini appellavit. Die menschl. Seele ist in ihrer Richtung auf den Geist Gottes, dessen Einwirkung sich per intelligentiam vollzieht, mit der Sonne verglichen, während für ihre niedern Functionen, zu welchen auch die vis componendi, dividendi, ratiocinandi, definiendi etc. zu rechnen ist, eine Analogie in dem schwächeren Lichte des Mondes gesucht wird. Vergl. Hept. 23.

nahme würdig, zu ihrem Verständnisse befähigt sind; wie auch die aussergewöhnlichen Geheimkräfte der magischen Kunst nur an contemplative Menschen von sittlicher Willensrichtung von oben herab verliehen werden [1]). Es ist diese sittliche Beschaffenheit des menschlichen Willens eine ebenso nothwendige Bedingung, um der göttlichen Erleuchtung theilhaftig zu werden, wie sie es bei den Griechen war, um Zutritt zu den Mysterien zu bekommen [2]); unveränderlich feststehend gilt zur allmäligen und allseitigen Vollendung eine und dieselbe Ordnung für die Menschen auf der Erde, wie für die Cherube im Himmel: erst bedarf es der Reinigung, ehe die Erleuchtung eintreten kann, und erst auf sie folgt die Vollendung [3]). Wie den Vorbedingungen zur letzteren annähernd durch die Moralphilosophie und Dialektik genügt werde, welche gleichsam eine propädeutische Vorstufe zur höheren Philosophie und zu deren Abschluss in der Theologie bilden, ist im Allgemeinen bereits angedeutet worden [4]). Das Nähere dieses complicirten Hergangs muss, um Wiederholungen zu vermeiden, einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Nur soviel möge hier noch bemerkt werden, dass es nur bildlich zu verstehen ist, — oder Pico hätte uns über den im Widerspruch mit allen entgegenstehenden Aussagen eigentlich-gemeinten Vorgang völlig im Unklaren gelas-

---

1) Concll. S. 70, 6. (Dei) gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter. Vergl. S. 65, 29.

2) De hom. pign. S. 209. Impuro, ut habent mysteria, purum attingere nefas. Vergl. Concll. S. 73, 13 u. a.

3) Ebend. Consulamus Paulum apostolum, — — quid ipse, cum ad tertium sublimatus est coelum, agentes Cherubinorum exercitus viderit. Respondebit utique, Dionysio interprete, purgari illos, tum illuminari, postremo perfici. Ergo et nos — —; vergl. Hept. S. 20. Dionys., de coel. hier. VII, 3. 4.

4) Unklar bleibt es, wie die Dialektik auch nur diesen Vorbereitungsdienst leisten kann; denn wenn ihren Gesetzen allgemein-objektive Wahrheit zukommen soll, so müsste auch sie der göttlichen Offenbarung subsumirt werden, oder es dürfte — und diess ist der Natur der Sache nach das Wahrscheinlichere — mit jener Geringschätzung alles blos rationellen Wissens (S. 13, 3) doch nicht so ganz ernstlich gemeint sein.

sen, wenn auch jene vorbereitende Reinigung als ein Geschäft der Cherube dargestellt wird, unter welchem sich der Mensch, ebenso wie unter dem Einflusse der höheren Erleuchtung, lediglich leidend oder receptiv zu verhalten scheint [1]); — es gilt vielmehr, gerade diese Stufe durch angestrengte Selbstthätigkeit zu erreichen [2]). Die Mittel aber, welche unser Streben nach aller Vervollkommnung, also auch schon nach deren ersten Rudimenten, unterstützen sollen, — da ja dem Menschen freilich nichts ohne Hülfe von oben gelingen kann, — sind keine anderen, als die Gnadenmittel der katholischen Kirche, Sacramente, Gebete, Gelübde und was dergleichen mehr ist [3]).

Auch nach dieser kurzgemessenen Darstellung der Lehre Pico's über die Aufgabe der Philosophie und über die Methode ihrer Lösung im Allgemeinen scheint es kaum noch einer Kritik derselben und einer vergleichenden Umschau nach verwandten Philosophemen zu bedürfen. Er hat das Ziel der Philosophie in nichts anderem gesucht, als worin es alle Neuplatoniker, auch schon ein Philo und andere Vorläufer des Neuplatonismus, längst vor ihm gesucht haben, und man kann nicht sagen, dass er zu deren Voraussetzungen und Anforderungen eine wesentlich neue hinzugebracht habe. Es gilt dieser Philosophie nicht, um das Göttliche klar und begreiflich zu wissen — selbst wenn sie die Möglichkeit dieses Wissens für den Menschen zugeben könnte, — sondern es gilt ihr principiell nur, dasselbe in übervernünftig-mystischer Vereinigung zu besitzen; ihr Misstrauen gegen die menschliche Vernunft drängt sie zu einer wunder-

---

1) De hom. dign. S. 209. — Medius Cherub sua luce et Seraphico igne nos praeparat, u. dgl.

2) Ebend. — Ergo et nos Cherubicam in terris vitam aemulantes — — animam purgemus. 211: agemur ab illis — furoribus — utique, *si quid est in nobis, prius egerimus.*

3) Hept. 30. Profecto omne studium nostrum in eo esse debet, ut conversi ad supera, quod fit per sacram religionem, per mysteria, per vota, per hymnos, preces et supplicationes, inde nostrae infirmitati vires quaeramus. Neque inutilem, neque indignam rem esse philosopho (discant), operam sumere, et quidem magnam et assiduam, in sacris precationibus, in mysteriis, in votis, in hymnis Deo jugiter — decantandis!

glaubigen „positiven Philosophie," deren Wurzeln, abgekehrt von der Wirklichkeit und ihrer begreiflichen Erkenntniss, lediglich aus dem Glückseligkeitsinteresse des mit Gott, Welt und sich selbst zerfallenen Subjektes ihre berauschende Nahrung ziehen. Auch die Methode, welche zur Lösung dieser unphilosophischen Aufgabe eingeschlagen wird, sammt allem Willkürlichen ihrer Voraussetzungen, ist bei unserem späteren Neuplatoniker wesentlich dieselbe geblieben wie bei seinen Vorgängern. Dazu rechnen wir nicht so sehr das Bestreben, mit Plato seine mehr und weniger ausgearteten Schüler in Einklang zu bringen [1]), als vielmehr das Bedürfniss, für alle eigene Gedankenerzeugung das kanonische Ansehen eines Plato um jeden Preis auf seiner Seite zu haben; vor Allem aber die Forderung, das sicherste Wissen überhaupt nicht mehr von der Selbstthätigkeit des denkenden Subjektes, sondern von übervernünftiger Mittheilung zu erwarten, die nur dann zu erreichen steht, wenn sich dasselbe, von seiner trügerischen Umgebung möglichst unberührt, nach der Seite seines eigenenen Wesens hin zurückzieht, auf welcher ihm ein bild- und lautloser Verkehr mit Gott und der unsichtbaren Welt eröffnet ist. Dazu bei Pico wie bei den Neuplatonikern dasselbe Verhältniss der Unterordnung, in welchem Moral und Dialektik als vorbereitende Hülfswissenschaften zu den Offenbarungswahrheiten der höheren Philosophie und Theologie stehen, dort und hier jene scholastische Abhängigkeit von den einmal recipirten Auktoritäten der Religion und Philosophie neben der grössten Willkür in der Be-

1) Dass Pico sich äusserlich zunächst an die Auctorität Moseh's anlehnt, war für ihn ebenso natürlich, als für Philo. Nichts destoweniger will er doch auch Akademiker sein, und dass er die griechische Weltbetrachtung in die A. T.liche hereinzieht, nicht umgekehrt die A. T.liche aus Plato herausinterpretirend, ist selbstverständlich. Selbst im Heptaplus wird man hie und da anzunehmen veranlasst, dass es unserem Philosophen mehr darum zu thun ist, die Uebereinstimmung Moseh's mit den Griechen nachzuweisen, (vergl. Hept. S. 9 u. a.) als deren Einstimmigkeit mit Moseh, was auch viel schwieriger wäre; denn nur eine so vieldeutige Schöpfungsgeschichte, wie die A. T.liche, passt zur Noth auf *Alles!* Vergl. S. 21. n. 3.

handlung beider [1]); nur dass Pico seine Vorgänger nach beiden Seiten hin noch um ein gutes Theil überboten hat. Seine Abhängigkeit geht soweit, dass er den Sätzen seiner eigenen Philosophie selbst nur in soweit Glaubwürdigkeit beimessen will, als sie auch das Placet pontificale gutheissen wird [2]), seine Willkür aber, gleichzeitig mit der grössten Abhängigkeit, tritt nirgend deutlicher zu Tage, als in der masslosen Forderung: „dass der Exeget den heil. Autor auch so zu erklären sich hüten müsse, dass dessen Lehre entweder mit der Natur der Dinge, wie sie jetzt vor Augen liegt, oder auch mit der recipirten Dogmatik in irgend-welchem Widerspruch zu stehen scheine“ [3]). Dass sich im ersteren Theile dieser Forderung zugleich ein Ansatz zum Rationalismus ausspricht, braucht kaum bemerkt zu werden; es ist nur dieser Rationalismus ebenso lange ungefährlich, als das richtige Urtheil über „die gegenwärtige Natur der Dinge“ mit der kirchlich überlieferten Lehre darüber wieder flugs identisch gesetzt wird.

Sollten wir im Bisherigen den allgemeinen Charakter der Philosophie Pico's in der Angabe dessen, was er ihre Aufgabe nennt, genügend dargestellt und erkannt haben, auch ihren

---

1) Hier und auch sonst vielfach zu vergl. *Zeller*, die Philosophie d. Griehen. III. 2. Der Neuplatonismus. §. 52 ff.

2) Concll. S. 56. — Dass es ein Mann, der zugleich Philosoph und gutrömisch sein will, überhaupt nicht weiter bringen könne, bedarf keines Belegs und kaum der Erinnerung.

3) Hept. praef. ad Laur. S. 3. Tertia difficultas in hoc versatur, ne extraneum aliquid, vel prodigiosum, *vel alienum a rerum natura, quae nunc conspicitur*, et a veritate, quam a philosophis melioribus compertam, nostri etiam receperunt, asserentem prophetam, imo per prophetam divinum spiritum faciamus. Damit der Exeget in dieser Weise noch mehr, als seine Schuldigkeit thun könne, oder doch unter keiner Bedingung in Verlegenheit gerathe, wird neben dem beabsichtigten mehrfachen Schriftsinn wohl auch noch ein dehnbarer Spielraum für einzelne Stellen in Anspruch genommen zu jeder beliebigen Ausfüllung, welche bis jetzt nicht vorausgesehene Fälle einmal wünschenswerth machen könnten. Am naivsten spricht Pico sich Hept. 15 darüber so aus: Quanquam autem diversae sint sententiae veterum, quid coelestia influant inferioribus — *in quamlibet tamen apte cadunt Moseos verba!*

Werth oder Unwerth in den unwissenschaftlichen Voraussetzungen seiner Methode, so bleibt uns doch noch übrig, ihren Hauptinhalt im Einzelnen zu betrachten. Nur soviel können wir auch über diesen schon zum voraus wissen, dass wir darin nicht ein von ächt-speculativem Interesse getragenes System, sondern lediglich den Ausdruck eines durch die Macht der Verhältnisse, der bisherigen Studien, der mannigfachen äusseren und inneren Erfahrungen und vor Allem des inneren Bedürfnisses gerade so und nicht anders bestimmten subjektiven Standpunkts zu erwarten haben, kurz: ein dogmatisches Gewebe, in welchem das persönliche Glückseligkeitsinteresse die erste und letzte Instanz bildet. Dass aber die Philosophie Pico's, ungeachtet solcher Mängel, nicht blos auf seine Gegenwart, sondern auch auf die nächstfolgende Zeit, und in ihr nachweislich selbst auf einige unserer bedeutendsten Reformatoren, förderlichen Einfluss ausübte, mag dabei weder geläugnet werden, noch unerwähnt bleiben [1]). Vielmehr wollen wir uns hier recht sehr der allgemeinen Wahrheit erinnern: „dass die Würdigung eines jeden System's, also auch die des vorliegenden, eine *andere* sein muss, wenn wir dasselbe mit historischer Pietät nach allen ihm gleichzeitigen und ihm unmittelbar näherstehenden Verhältnissen abwägen, eine *andere*, wenn wir unseren Standpunkt von den Resultaten der Gegenwart aus nehmen und eine absolute Werthbestimmung desselben — nicht gerade *geben*, aber doch *anstreben*. Beide Beurtheilungsweisen haben ihre eigenthümliche Berechtigung und müssen sich bei klarem, richtigem Verständniss einer historischen Erscheinung, um ihr allseitig gerecht zu werden, ergänzen; aber es soll niemals die eine auf die andere einen voraus bestimmenden Einfluss ausüben!“ —

---

1) Vergl. ausser *Sigwart*, Ulr. Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula, S. 14 ff. *Zeller*, a. a. O., S. 45 ff.; auch Luther äussert sich belobend über die Philosophie Pico's schon im Jahr 1520, (opp. lat. I, 469), eine Notiz, die wir ebenfalls Hrn. Dr. Zeller verdanken (a. a. O. S, 50, Anm. 2.).

2.

Pico's Lehre von Gott.

In allen Aeusserungen Pico's, welche zur Feststellung seiner Theologie verwendbar sind, tritt uns fast gleichsehr das zwiefache Bestreben entgegen, einerseits die Gottheit in altalexandrinischer Weise weit über alles Sinnliche und Intelligible hinaus in die abstrakteste Ferne zu rücken, andererseits dieselbe so sehr für das wahre Sein und Wesen aller Dinge zu erklären, dass die daraus sich ergebende Fassung des Gottesbegriffs von derjenigen, welche man die dynamisch-pantheistische nennt, kaum noch zu unterscheiden ist [1]). Nach jener Seite hin einer seiner grössesten Auktoritäten, dem Areopagiten Dionysius [2]), auch abgesehen von ausdrücklichen Citaten, oft bis auf den Wortlaut folgend, hält er jede positive Antwort auf die Frage nach dem Begriffe der Gottheit für eine thörichte Anmassung [3]). Was Gott seinem Wesen nach ist, kann schlechterdings nicht gewusst werden; er ist der Unaussprechliche, weil er der Undenkbare ist [4]). Nur auf dem Wege der Verneinung können Aussagen über das göttliche Wesen gebildet werden, indem wir an der Hand des Dionysius stufenweise zur „göttlichen Finsterniss," zu dem „Lichte des Nichtwissens" emporschreiten, und alle Vorstellungen, welche uns auf den drei unteren Stufen über dasselbe entgegentreten, verwerfen [5]).

---

1) Pico selbst spricht dieses zwiefache Interesse bei der Darstellung seiner Gottesidee so aus: Nam et in se ipso hoc bonum est super omnia exaltatum, suae in habitans divinitatis abyssos, et per omnia diffusum in omnibus invenitur . . ., Hept. VII, prooem.

2) De ente. 172. Si nec Plato nec Aristoteles, certe Dionysius Areopagita — *utroque major.*

3) Ebend. 177. Quis, nisi insipiens, praesumit scire, etiam aliqua ex parte, *quid* sit Deus. In Astrol. 363.

4) De ente. 188. Si nihil concipis (per dictionem „Deus") nihil erras, quia nihil dicis, — — — supra omne illud est, quod a nobis concipi potest.

5) Ebend. 164. 165. Von der vierten Stufe heisst es: Intremus ignorantiae lucem et divini splendoris caligine exoculati — — — — (165) tunc primum ipsum aliquo modo scientes, cum eum omnino nesciebamus. Weshalb David mit Recht ausrufen konnte: Tibi silentium laus! Nur Schweigen ist gebührendes Lob Dir!

Dass Gott weder Körper noch Weltseele ist, soll schon auf der niedrigsten Erkenntniss-Stufe gelernt werden, dass auch nicht Leben, nicht intelligibile, nicht intellectus, auf der zweiten [1]). Es gibt von ihm weder Beschreibung, noch Benennung [2]), welche der Natur seines Wesens auch nur von Ferne adäquat wäre; auch nicht eine einzige Eigenschaft kann im eigentlichen Sinne dessen, was sie aussagt, von ihm prädicirt werden. Geschieht's dennoch, dass Gott Eigenschaften beigelegt werden, so kann das nur unter der Bedingung einigermassen zulässig sein, dass wir gleichzeitig die für das gewöhnliche Bewusstsein vorhandenen Merkmale jeder einzelnen für nicht existirend erklären [3]); wenn anders, so müsste Gott eine unbestimmte Vielheit von Eigenschaften zukommen, und in sein Wesen wäre mit der Voraussetzung von Realität eine Zusammensetzung verlegt, welche ihn zur Stufe des endlichen Seins erniedrigen würde [4]), während wir doch darum nichts von ihm auszusagen vermögen, weil er mit dem *Endlichen* durchaus nichts gemein hat.

Diese Verneinung aber alles Endlichen und jeglicher Zusammenhang drängt von selbst wenigstens zu der *einen* positiven Behauptung, dass Gott das unendlich-vollkommene und das schlechthin-einfache oder einheitliche Wesen sei. Er ist der Unendlich-Vollkommene, weil er Alles ist [5]); er ist das schlechthin-einfache Wesen, oder das Eine (unum), nicht

---

1) Ebend. — Vergl. Hept. 25. Si intellectum quasi oculum capimus, qui non ex se, sed lucis participatione videt, — — non eget Deus hac operatione, qui est ipsa lux, etc. Concll. S. 62, 49.

2) De ente. 164. Die vorhandenen Namen sind nicht ausreichend; angemessene gibt's nicht. Gott hat sich mit Finsterniss umgeben; wir aber sind noch im Lichte, so lange wir von dem, was wir über ihn aussagen, noch irgend ein Verständniss haben.

3) De ente. 165. Sapientiam Dei non plus esse sapientiam, quam justitiam, et justitiam non plus esse justitiam, quam sapientiam, vitamque pariter non potius in eo esse vitam, quam cognitionem, neque cognitionem, quam vitam.

4) Ebend. 176 — 77 u. a.

5) De ente. 163. Deus omnia est, et eminentissime et perfectissime est omnia.

weil er die einheitliche Summe von vielen Eigenschaftsbegriffen, oder deren Mischung, sondern weil er ihrer aller einheitliche, transcendente Voraussetzung ist [1]). Wenn wir aber fragen, wie Gott das Eine sein könne, wenn er ebensosehr Alles, und wie er Alles sein könne, wenn er ebensosehr von Allem Nichts ist, so antwortet uns Pico mit der nachdrücklichen Warnung, dass unter dem Einen ebensowenig „hoc aut illud unum“ zu verstehen sei [2]), als unter dem Seienden (ens), wenn dieser Ausdruck von Gott gebraucht wird, irgend etwas Concretes. Es darf mit den beiden Bezeichnungen ens und unum durchaus nicht genau nach der Analogie ihres sonstigen Gebrauchs genommen werden; denn wie uns mit der erstern, wo sie Gott beigelegt ist, im Grunde genommen nur die Wirklichkeit seiner Existenz verbürgt wird [3]), so soll uns auch mit der anderen nicht gesagt sein, *quid* sit Deus, sondern immer nur: *quomodo* sit omnia, *quae est* [4]), nämlich unice, simplicissime. Mit dieser limitirenden Erklärung vermögen wir aber um keinen Schritt weiterzukommen; wir wissen nur: *„Gott ist unice,“* — *was* er aber unice ist, wissen wir alsdann gar nicht. Indessen kann es mit dieser Erklärung auch gar nicht so ernstlich gemeint sein: es soll das Gott beigelegte *unum* denselben „mindestens *auch*“ als das einheitliche Princip [5]) aller Dinge und ens ihn als das wahre unmittelbare Sein alles Seienden bezeichnen; nur durch die Scheu, er möchte sich nach der letzteren Seite hin auf Kosten der göttlichen Unendlichkeit zu viel vergeben, wird Pico abgehalten, sich für diese Bedeu-

---

1) Ebend. 165. Omnia enim haec (sapientia, cognitio, vita etc.) in Deo sunt unum, non per confusionem, aut commissionem, aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem, summam, ineffabilem, fontalem unitatem. Vergl. 193 — 94 D.; 163. 165: non — unum ex illis multis, sed unum ante illa multa.

2) Ebend. 164.

3) De ente. 161 u. a.

4) Ebend. 162. Vocamus autem nunc Deum unum, non tam enunciantes, quid sit, suam quomodo sit omnia quae est — — —.

5) Ebend. *Rursus* unum dicitur, quia ita principium omnium est, quae sunt, sicut omnium numerorum principium unitas est.

tung der beiden Bezeichnungen Gottes frei und ohne allen Rückhalt zu erklären. Dieselbe Besorgniss lässt ihn daher immer wieder mit besonderer Vorliebe zu dem Nachweise zurückkehren, dass das Sein Gottes dem Sein alles Endlichen durchaus nicht in der Weise gleichzusetzen sei, dass man ihm von letzterem aus durch Summirung oder Potenzirung zum adäquaten Ausdruck verhelfen könnte. Aber jeder derartige Versuch, von dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit seinen Ausgangspunkt hernehmend, führt unseren Philosophen wieder nach der anderen Seite hin viel weiter, als er vermöge seines getheilten Interesses [1]), von welchem die Darstellung seiner Gottesidee durchgehends beherrscht wird, mit Entschiedenheit zu gehen vermag.

Die Vollkommenheit, folgert Pico, scheidet vermöge ihres Begriffs jede Unvollkommenheit von sich aus. Unvollkommen kann ein Prädikatsbegriff in doppelter Beziehung sein; einmal ist er's dann, wenn noch eine Steigerung dessen, was er aussagt, möglich gedacht wird, zum andern aber auch dann, wenn derselbe nur ein in seiner Art Vollkommenes bezeichnet und nicht identisch ist mit dem obersten Gattungsbegriff des Vollkommenen [2]). Dass nun Gott noch nicht als der schlechthin Vollkommene gedacht ist, wenn wir ihn als den Träger eines solchen Prädikats bezeichnen, das — wenn auch an sich in's Unendliche potenzirt — doch noch von anderen Gott beigelegten Prädikaten je nach ihren besonderen Merkmalen sich unterscheiden lässt, haben wir bereits gesehen [3]); und auch unendlich viele solcher einzelnen Vollkommenheiten auf Gott übertragen würden nicht wesentlich weiter führen. Denn über eine Zusammensetzung könnte diess Verfahren nicht hinaushelfen und Gott würde um ihretwillen noch nicht als der absolut Vollkommene gedacht sein [4]). Weil aber ein oberster Gattungs-

1) S. S. 23 — 24, n. 1.

2) De ente. 163 — 64.

3) S. 27.

4) De ente. 163. Deus enim omnimoda et infinita perfectio, sed non ideo tantum omnimoda et infinita, quia omnes particulares perfectiones atque

begriff ebenso gewiss nicht mehr zu definiren ist, wie ein einzelner Prädikatsbegriff nicht ohne die geschlossene Summe der ihm eigenthümlichen Merkmale besteht, so ist Pico von hier aus genöthigt, bei einem unlösbaren Widerspruch zwischen seiner überspannten Gottesidee und unseren Denkgesetzen stehen zu bleiben, wo nicht, — zu bekennen, dass sich von Gott schlechterdings nichts weiter prädiciren lasse, als dass er die abstrakteste, durchaus unterschiedslose Einheit nicht blos aller denkbaren Vollkommenheiten, sondern aller wirklichen und möglichen Gegensätze sei, — oder dass er *gar nichts* sei.

Hie und da scheint es nun allerdings, als ob Pico gerade bei dieser abstraktesten Aussage über das göttliche Wesen, und selbst in den an allem Bejahen wie an allem Verneinen verzweifelnden Formen eines Dionysius, am liebsten sich beruhigen wolle [1]). Aber, wie es auf der Hand liegt, dass von einer so vagen Gottesidee aus zum Endlichen nur sprungweise oder nur über die luftigste Brücke bodenloser Willkür überzugehen ist, so hat Pico auch in seinem unmittelbar-religiösen Bedürfniss das entschiedene und entscheidende Interesse, den Begriff Gottes seiner abgeschlossenen Transcendenz zu entheben und mit solchen positiven Merkmalen auszufüllen, aus welchen sich Gott gegenüber sowohl die Welt des Wirklichen, als auch die Aussagen des christlichen Bewusstseins über beide einigermassen verstehen lassen. In diesem Interesse sieht sich Pico veranlasst, von jenen farblosen Abstraktionen, wie er sie in den überschwenglichsten Phrasen dem Areopagiten nachgeredet hat, zunächst in der Weise zurückzukommen, dass er sich

---

infinitas tales in se comprehendat. Tunc enim neque ipse esset simplicissimus, neque infinita essent, quae in eo sunt, sed esset infinitum unum ex multis infinitis numero, finitis autem persectione collectum: quod aut dicere aut cogitare de Deo profanum est.

1) De ente. 164. Neque veritas est, neque regnum, neque sapientia, neque unum, neque unitas, neque deitas aut bonitas, neque spiritus est quantum scire ipsi possumus, neque filii neque Patris est denominatio, neque aliud aliquid ex his quae nobis aut alteri cuiquam in mundo sunt cognita, neque aliquid eorum quae non sunt, neque eorum quae sunt, est, — — — *neque est ipsius ulla omnino positio, neque ablatio!*

gegen die einzelnen Prädikate, „wie sie Gott von der Schrift und von den Peripatetikern beigelegt werden," nicht mehr schlechthin negirend verhält [1]). Es werden sodann vielmehr die einzelnen Vollkommenheiten, welche von den Dogmatikern in bekannter Weise zusammengesucht werden, Gott beigelegt, und nur in *deren* Einheit, nicht in der Identität aller möglichen Gegensätze, soll Gottes Wesen bestehen. Die einzelnen Vollkommenheiten auf ihren einfachsten Ausdruck zurückführend dürfen wir nur von den geschaffenen Dingen auf Gott, in welchem sie ihren allseitigen Erklärungsgrund haben müssen, in der allgemeinsten Weise zurückschliessen, um zu finden, dass ihm analog diesen, aber freilich in weit vorzüglicherem Sinne, die Prädikate ens, unum, verum und bonum eignen. Denn soviel ist unmittelbar gewiss: Gott muss ja wohl die letzte Ursache aller Dinge sein [2]), die selbst nur soviel von dem, was jene Prädikate aussagen (Sein, Einheit, Wahrheit, Gutes) besitzen können, als ihnen von Gott mitgetheilt wurde. Weil ein jedes Ding zum ens, unum, verum und bonum durch seine Theilnahme am esse, an der unitas, veritas, bonitas wird, diese wesentlich zusammenfallenden [3]) Prädikate aber allem Geschaffenen zukommen, so müssen wir sie auch in Gott, der allem Seienden nur die Aehnlickeit seines eigenen Wesens aufgedrückt hat [4]), als existirend voraussetzen: Gott ist die plenissima entitas, individua unitas, solidissima veritas, beatissima bonitas [5]) und insofern diese Begriffe untereinander identisch sind, kann er auf's Kürzeste die plenitudo ipsius esse genannt werden [6]).

---

1) De ente. 165 u. a.

2) De ente, 168 — ipse enim omnium causa etc.

3) Ebend. 167 — 68. Aequali autem haec esse ambitu, quis non videat, cet. — — unumquodque, quod est, eatenus esse bonum, quatenus est.

4) De ente. 168. Vidit enim Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Quidni, a bono opifice sunt, qui sui similitudinem omnibus imprimit, quae sunt ab ipso.

5) Ebend. 168. (c. IX.)

6) Ebend. 168.

Ueber diese Bestimmung, welche Gott zur Fülle alles Seins macht (plenitudo totius esse, ipsum esse), ist Pico in Wahrheit und mit Consequenz nicht hinausgegangen. Er unterscheidet sich darin von den Neuplatonikern und vom Areopagiten, obgleich er keinen seiner Vorgänger mehr, als diesen letzteren, benutzt und geradezu excerpirt hat. Es lassen sich freilich einzelne Aeusserungen des Dionysius beibringen, nach welchen Gott auch von ihm ohne Weiteres für das unmittelbare Sein aller Dinge erklärt wird; aber gedrängter und durchschlagend finden wir bei ihm ohne Zweifel als Lehre vorgetragen, dass Gott nur als die *überwesentliche* Grundursache des Seienden gedacht werden darf, der, ob er schon hie und da das Sein der Dinge genannt wird, doch so überweltlich hoch über dem wirklich Seienden steht, dass er seinem eigensten Wesen nach von aller Berührung mit demselben frei bleibt [1]). Pico hat diese doppelte und thatsächlich sich gegenseitig unmöglich machende Aussage über das göttliche Wesen nicht überall [2]) mit gleicher Zähigkeit festgehalten, und freier, als sein Vorgänger Dionysius, von emanatistischen Vorstellungen [3]), auch mehr, als dieser, dem unabweisbaren Bedürfnisse der göttlichen Immanenz einige Zugeständnisse zu machen — versucht. Wie er sich diese gedacht habe, darüber werden wir ein Näheres in den folgenden Abschnitten unserer Untersuchung, und zwar zunächst in

3.

Pico's Lehre von der Welt

zu erwarten haben. — Nicht blos *eine* Welt bietet sich der philosophischen Betrachtung dar; es sind deren vielmehr drei

1) De hierarch. coel. c. 16. 17. De div. nom. II, 5; V, 5 u. a.

2) Pico ist übrigens auch hier in der jeweiligen Bestimmtheit seiner Aussagen über das göttliche Wesen einigermassen von dem Bedürfniss des Augenblicks abhängig. Wo seine Untersuchung mehr synthetischen Charakters ist, da gilt es selbstverständlich, die Transcendenz Gottes möglichst abzuschleifen; wo diess weniger der Fall ist, — da kann sie auch wieder accentuirt werden. Vergl. S. 53, n. 2; 76, 95.

3) De ente. 162. Deus — —, a quo *nullo intercedente medio* ad esse omnia processerunt.

zu unterscheiden: eine engelische, eine himmlische, eine sublunarische Welt. Aber alle drei sind doch wiederum als Einheit [1]) zu begreifen, nicht blos darum, weil von den niedrigsten Stufen des Seins bis zu den höchsten eine geradlinige Kette besteht, in welcher, ohne alle Unterbrechung, gleichsam ein Ring an den andern anschliesst, sondern darum vorzüglich, weil die einzelnen Bestandtheile aller drei Welten ohne Ausnahme an dem *einen* göttlichen Wesen participiren, das ihres abgeleiteten Seins Einheit, Princip und Endzweck ist, zwar in verschiedenem Grade, — wonach sich ihre jedesmalige Dignität bestimmt; — aber im abgemessensten Parallelismus untereinander [2]). Die Einheit der Dinge in sich und mit andern, abhängig von ihrer Einheit mit Gott, ist ebenso wie diese theils eine urschöpferisch gewirkte, theils gilt es noch als göttlich-gegebene Aufgabe, sie zu realisiren und zu vollenden. Wie die Vereinigung der Welt mit dem göttlichen Wesen gedacht sein soll, kann uns nicht zweifelhaft sein, wenn es Pico mit jener Behauptung ganz Ernst ist, welche Gott per illapsum in jeglicher Creatur unmittelbar vorhanden und wirksam sein lässt [3]); es ist diess die Vorstellung des dynamischen Monismus, welche Pico mit scheuvoller Inconsequenz hie und da zu verdecken sucht, ohne sie doch in Wahrheit abwehren zu wollen. Von hier aus löst sich auch wohl die Frage, ob unser Philosoph sich die Welt als eine momentan-erschaffene gedacht habe, oder ob wahrscheinlicher als eine anfangslos-gegenwärtige. Es ist nur scheinbar, wenn er an einzelnen Stellen beide Ansichten als unentscheidbare neben einander setzt [4]), oder gar die herkömmliche theologische vertreten will. Freilich kann er

1) Expos. dict. 1. — inter se totus mundus *unus*. — Hept. praef. ad Lect. 4. illud inprimis magnopere observandum, unde et nostra fere tota pendet intentio, esse hos tres mundos *mundum unum* etc.

2) Hept. praef. ad Lect. 4.

3) Apol. 106. — habet (Deus) esse per illapsum in omni natura . . . per illapsum creaturam in esse conservat, et cooperando etc. Hept. 82. per omnia diffusum in omnibus invenitur.

4) In Astrol. 483. sive mundus aeternus, ut philosophi quidam volunt, sive factus ex tempore, ut divina veritas docet.; vergl. Hept. 26. (c. 5.)

ebenso assertorisch, wie lange nach ihm Schleiermacher u. A., alle Wirkungen und Kräfte der Erscheinungswelt, des werdenden und gewordenen Kosmos, auf die absolute Causalität Gottes zurückführen; aber eine *Urschöpfung* auch der Materie, ex nihilo negativo, wie man zu sagen pflegt, ist damit durchaus nicht gelehrt. Vielmehr steht es unserem Philosophen fest, dass die Materie von Gott *nicht* erschaffen [1]) wurde, und darin muss selbst Moseh mit Plato übereinstimmen, *„dass sie war von Anfang* [2])."

Wenn Gott mit der Welt nach Pico eine Einheit bildet, gleichwie der Feldherr mit seinen Soldaten [3]), so lässt sich, um bei diesem Bilde zu verweilen, recht wohl denken, dass letztere von ersterem alle die Einwirkungen empfingen, durch welche sie erst zu Soldaten gebildet wurden, aber das Objekt für die ersten jener Einwirkungen ist damit seinem Ursprunge nach noch keineswegs erklärt worden. Dem angestrebten Monismus stellt sich in der Materie ein Hinderniss entgegen, das seine Durchführung schlechtweg unmöglich macht. Wir stehen hiemit offenbar an einer bedeutsamen Abweichung Picos von seinen neuplatonischen Vorbildern, insofern diese auch die Materie als letzte in die Reihe der übrigen göttlichen Offenbarungen, wenigstens scheinbar, mit aufzunehmen wussten [4]). Freilich hat sich Pico, wie über das Woher? der Materie, so auch über das eigenthümliche Wesen derselben aus gutem Grunde nirgends ausführlich, sondern nur gelegentlich und oberflächlich erklärt; am liebsten möchte er von solchen Fragen ganz verschont

---

1) Hept. 34. Non *creat* Deus inanitatem, non creat tenebras — — —, non dicit haec fuisse creata, sed *fuisse*. Die scheinbar dem widersprechende Behauptung Hept 17. (z. Ende) kommt auf Rechnung einer Inconsequenz, die wir unserem Philosophen, der sec. theol. zuweilen anders sich auszudrücken für gut findet, als sec. phil. (vergl. Concll. 64, 28.), nicht zu hoch anrechnen dürfen. Ueberdiess ist die zweite Hälfte der angef. St. in ihrer vorliegenden Gestalt sinnlos.

2) Hept. 9.

3) Hept. 28. — — totum universum cum suo opifice quasi exercitus cum suo duce est unum.

4) S. *Zeller*, die Phil. d. Griechen, III, 2. S. 678 — 79.

bleiben [1]). Soviel ist selbstverständlich und liegt überall zu Tage, dass sie ihm das bildsame Objekt göttlicher Einwirkungen sein soll [2]). Sie muss aber ebensosehr diesen Einwirkungen gegenüber eine ihr eigenthümliche Widerstandsfähigkeit besitzen. Denn da alle höheren Einwirkungen, die des beseelten Himmels nicht anders, als die von Gott unmittelbar ausgehenden, überall gleichmässig und unterschiedslos erfolgen [3]), so kann es nur an den die göttliche Thätigkeit aufnehmenden Objekten gelegen sein, dass so zahllose Verschiedenheiten in allem creatürlich Seienden von vornherein sich geltend machten und noch immer fortdauern. Und diese Meinung findet sich denn auch von unserem Philosophen an mehr, als einem Orte, buchstäblich so ausgesprochen, „dass wir den Grund aller Verschiedenheit nicht in Gott, sondern in der Materie suchen müssen," welche Gott, wie ein zweites und durchaus selbstständiges Princip, gegenübertritt [4]). Wie aber eine solche, der Einheit des göttlichen Wesens geradezu entgegengesetzte Materie überhaupt noch für deren Einwirkungen empfänglich sein und an ihr theilnehmen kann — —? Es mag diess später noch gefragt und untersucht werden, nachdem wir die wesentlichen Verschiedenheiten der Dinge untereinander selbst, wenn auch nur in einem kurzen Abrisse, näher betrachtet haben. Wir müssen uns vorläufig hierbei beruhigen: „die Materie ist die einzige und nothwendige Ursache dessen, dass die Dinge nur als Vielheit und

1) De ente. 166. Quod objiciunt de prima materia — frivolum est etc.

2) Hept. 9. u. a.

3) In Astrol. 309. — tritum apud philosophos, esse coelum *universalem* causam — —; causa autem universalis effectus non distinguit, neque cur hoc fiat, aut illud, quaeritur ab ea, sed a proximis causis, quae variae et differentes sunt cet. — — Ebend. 347. — — si contigit, ut hoc potius quam illud munus excipiatur, non ad dantem in omnia aeque liberalem, sed ad captum accipientis conditionemque dicat esse referendum. Vergl. S. 38.

4) De ente. 166. — — radix omnis quae in rebus multitudinis est. Hept. 9 — 10. u. a.

In Astrol. 363. Nullus afflatus, quem et materia et conditio suscipientis inficere, immutare, interturbare non possit. Hept. 31. (Zu vergl. die aristotelische Lehre, bei Zeller, Phil. der Griechen, II, 456).

als untereinander verschiedene existiren; nichts destoweniger haben sie alle Theil an der Einheit des göttlichen Wesens.“ Je nach dem Grade ihrer Theilnahme am göttlicheu Wesen, am Sein, an der Einheit — beurtheilen wir gleichsehr das Mass ihrer Glückseligkeit, wie das ihrer. Vollkommenheit [1]).

Die höchste Einheit, und darum auch die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit, herrscht in der Engelwelt. In ihr ist Gott selbst als die prima unitas der unmittelbar beherrschende Mittelpunkt der neun Ordnungen von Engelwesen, die er in heiliger Liebe unablässig zu ihrer immer zunehmenden Vollendung zu sich hinbewegt [2]). Pico beschreibt ihre Natur als purus intellectus [3]), welcher aber weniger ein Vermögen frei-schöpferischer Thätigkeit, als eine starke facultas intelligendi ist, wie sie in geringerem Masse auch dem Menschen eignet. Auch die Engel bedürfen der fortwährenden Einwirkung Gottes; sie vermögen von dessen Wesen nur so viel zu erkennen, „quantum de Dei natura in eorum substantia repraesentatur“ [4]), wie sie denn auch zur höchsten Glückseligkeit, welche in undenkbar-vollkommener Gottesgemeinschaft besteht, nur erhoben werden — und nicht durch eigene Anstrengung sich selbstthätig dazu erheben können [5]). Eine sinnliche Materie haftet ihnen nicht an; daher ihre Gegenwart an einem Orte nur als eine praesentia operativa, nicht als eine räumlichbedingte, zu verstehen ist [6]). Dennoch soll ihre intelligible Substanz nicht als eine schlechthin-einfache gedacht werden, — der Engel ist immerhin numerus, multitudo, zusammengesetzt, unvollkommen, — *wie* aber? wie für uns vorstellbar? das fragen wir vergebens. Ist doch unser Philosoph nach eignem

---

1) Hept. 17. Est autem omnis numerus eatenus imperfectus, quatenus multitudo, perfectus autem, quatenus unus; u. a.

2) Hept., praef. ad lect.

3) Hept. 24, u. a.

4) Ebend. 32. (prooem.)

5) Ebend. u. 33.

6) Appol. 84 ff. — Dagegen behauptet er Concll. S. 59. 68: In omnibus infra Deum eadem est materia secundum essentiam.

Eingeständniss darüber für sich selbst noch nicht zu rechter Klarheit gekommen [1])! Wir würden auch umsonst fragen, wozu sie denn eigentlich da seien, wenn uns nicht, wenigstens über die niederen Ordnungen [2]), durch die Seherweisheit des Dionysius enthüllt wäre, dass sie zu Nutz und Frommen des Menschen thätig seien [3]), ebenso, wie sie sich untereinander, reinigend, erleuchtend und vollendend, — und zwar jede Hierarchie die abwärts nächstfolgende — zu bedienen pflegen [4]). — Die Darstellung dieser Thätigkeiten ist so ganz und gar dem Buche des Areopagiten entnommen, dass wir uns ein näheres Eingehen auf dieses unnütze Phantasiespiel als etwas Ueberflüssiges glauben ersparen zu dürfen.

Ganz analog der obersten Welt soll die mittlere, die himmlische, gedacht werden. Sie hat gemein mit der Engelwelt die Unvergänglichkeit, mit der irdischen die Ortsveränderung [5]). Doch auch diese letztere findet hier statt in der vollkommensten Weise, als Kreisbewegung, durch welche sich eine ewige Rückkehr zum ersten Ausgangpunkte vollzieht. Ihr unbeweglicher, aber doch bewegender Mittelpunkt, der den Uebergang zur Engelwelt vermittelt und darum auch in möglichst weite Ferne zu rücken war, ist der zehnte Himmel, das coelum empyreum. Wie Gott den neun Ordnungen der

---

1) Vergl. Hept. 25. — — anxia est disputatio, quid ille actus, quid illa potentia (angell.) et quae ratio compositionis. — — — —

2) Aber auch die mittlere Hierarchie, welche die praesides der Gestirne liefert (Hept. 20), soll erleuchten — substantiam animi nostri (?), insofern diese auch himmlischer Natur ist; und selbst die erste Hierarchie kann zur Vollendung der Seelen etwas beitragen, — während sie nach anderer Angabe (ebend. 18) bewegungslos ist und nur in seliger Contemplation schwelgt.

3) Hept. 18. Operatio — principatuum — est — circa respublicas et reges et principes — — —, archangelorum circa mysteria et sacras ceremonias, angeli privatis student rebus et singuli singulis hominibus adhibentur. Ebend. 19. — Sie sind, wie in der kathol. Kirche noch heute, an die Stelle der antiken Schutzgötter getreten.

4) Ebend. 19. 20.

5) Hept. praef. ad Lect. 4. In coelo vitae stabilitas, operationum locorumque vicissitudo.

Engelwesen, so steht dieser zehnte Himmel unmittelbar den neun Unterhimmeln vor [1]). Eine körperliche Natur soll ihm nicht abgesprochen werden [2]); aber eine ausreichende Definition von ihm gelingt ebensowenig, wie sie von Gott gelingt, dem er nach allen Seiten hin parallelisirt wird. Er ist das vollkommenste aller Körperwesen [3]), die Einheit aller übrigen [4]), die universelle Ursache alles Lebendigen unter ihm [5]), wie Gott der Allervollkommenste, die Einheit schlechthin und die absolute Ursache von allem Seienden ist. Aber ganz wie Gott soll auch er nur als causa universalis, nur als eine conditio, sine qua non — gedacht werden [6]); nichts Individuelles dürfen wir von seiner Einwirkung ableiten wollen, wie die unverständigen Astrologen zu thun pflegen, am allerwenigsten, was wir als ein Uebeles empfinden, es sei im reinphysischen Gebiete, oder im ethischen [7]); denn die Einwirkung des Himmels ist eine allezeit gleichmässige, einfache und heilsame. Sie besteht in einer eigenthümlichen Lichtverbreitung, die immer mit Wärmemittheilung verbunden ist [8]). Nur an den Objekten dieser heilsamen Einwirkung kann es gelegen sein, wenn das Licht *nicht* erleuchtet, oder wenn die Wärme nicht Leben, sondern Tod und Zerstörung wirkt [9]). Es kann

---

1) Hept. praef. ad Lect. 4. — Coelum empyreum novem (itidem) sphaeris coelestibus quasi dux exercitui praeest, quae quum singulae motu incessabili volvantur, illud tamen, Deum imaginans, immotum est. Die Neunzählung scheint nicht ganz richtig zu sein. Vergl. Hept. 13.

2) Hept. 13.

3) Ebend. 309.

4) Ebend. 346.

5) In Astrol. 307.

6) In Astrol. 309. Vergl. S. 35, n. 3.

7) Ebend. 474. u. a.

8) Ebend. 309 . . . sequitur lucem quasi proprietas ejus calor quidam, non igneus, non aëreus, sed coelestis — —.

9) In Astrol. 315. — — siderum radii, sua tantum natura salubriter calefacientes, noxii quoque interdum — *non suo vitio, sed infirmitati suscipientis.* Es geschieht so überhaupt mit jeder besseren Qualität, wenn sie mit der schlechteren eine Verbindung eingeht, dass sie durch diese einen Theil ihrer eigenthümlichen Kräftigkeit einbüsst: proinde hoc ipsum evenire

jener calor coelestis, der weit nicht mit dem identisch ist, was wir unter Wärme verstehen [1]), ebensosehr die Voraussetzung und Einheit aller übrigen elementaren Eigenschaften genannt werden, wie wir eine jede für sich genommen von ihm verneinen müssen [2]).

Dass der Himmel belebt ist, unterliegt keinem Zweifel [3]). Die Bewegung eignet zwar nur den unteren Sphären und ihren Gestirnen; diese aber empfangen sie sammt Licht und Wärme vom zehnten Himmel, sind ihm unterworfen und beharren in diesem Verhältniss mit unverbrüchlichem Gehorsam. Der belebenden Substanz des Himmels eignet Vernunft, wie dem Menschen, und auch eine gewisse Theilnahme am Intellektus, gleich diesem [4]). Daher können wir die himmlischen Geister als unsere Brüder betrachten, doch niemals in astrologischem Aberglauben als unsere Herren, da vielmehr auch sie, wie alles Andere, nur zum Dienste des Menschen erschaffen wurden, der ja trotz dieser Verwandtschaft eine Stellung einnimmt, welche ihn nicht auf ganz gleiche Stufe mit der mittleren Welt, sondern an die Grenze der allerhöchsten setzt [5]).

Wie die mittlere Welt ein Abbild der höchsten ist, so soll endlich auch die irdische ein Abbild der mittleren sein. Zu

---

quoque dubium non est in calore isto coelesti, quoties in sublunari mole recipitur, ut a naturali scilicet sua et actione et perfectione deficiat. — — degenerat — non natura sua, sed vitio materiae. Hept. 37. Sol, qui puros oculos illuminat, aegros et debiles caecat et obscurat. Vergl. S. 35.

1) Vergl. S. 38, n. 8.

2) In Astrol. 309. (est) — primae sensibilis qualitatis (privilegium), uti sine illa ceterae qualitates agere nihil possint; quare si coelesti calore destituantur, nec frigiditatem agere frigus poterit, nec calor caliditatem; — — sed omnes continet qualitates eminentia simplici, sicuti coeli natura continet omne corpus, sicuti motus circularis omnes motus, sicuti lux omnes calores et, quod Pythagorici dicerent, sicuti unitas continet omnes numeros.

3) Concll. 57, 19 u. a.

4) Hept. 16. Adjecit igitur Deus coelesti machinae vivam substantiam et rationalem, participem intellectus: ideoque ad imaginem et similitudinem suam hanc voluit praeesse, de quibus paulo ante diximus animantibus, i. e., sidereis omnibus signis et planetis, quae illius ita nutu versantur, ita dicto obediunt, ut nulla mora, nulla sit contumacia.

5) Ebend. 16 u. 20.

ihrem Princip ist die erste Materie gemacht [1]). Diess ist das Wichtigste, was wir von ihr zu merken haben; denn die weitere Eintheilung dieser Welt in neun Formen corruptibeler Wesen, welche wie neun Sphären die erste Materie umgeben sollen, — ist nur des Parallelismus wegen zusammengesucht, und darum mit ebensoviel Willkür, als zu Erreichung desselben nöthig schien. Von einigem Interesse ist vielleicht noch, dass auch hier, wie diess Pico überhaupt nachzuweisen sucht, jede höhere Ordnung mit der nächstfolgenden durch ein eigenthümliches Bindeglied vermittelt wird, so dass selbst zwischen Thier und Mensch die das ganze Universum durchziehende continuirliche Stufenfolge nicht schlechtweg zerrissen wird [2]).

Was aber jene erste Materie betrifft, welche zum Princip oder Fundament dieser niederen Welt gemacht wird, so liegt wohl soviel ohne Weiteres zu Tage, dass sie es nicht in dem Sinne sein kann, in welchem wir es vom Himmel und von Gott, als den bewegenden Mittelpunkten der höheren und höchsten Welt, gesehen haben. Denn von ihnen erhalten ja die jeder zugehörigen Sphären alle und jede ihrer eigenthümlichen Vollkommenheiten; von der Materie kann dergleichen nicht herkommen, da sie selbst ihrer Natur nach aller Form baar [3]) und selbst die schlechteste aller Naturen ist [4]). Nur in dem Sinne werden wir daher jene Aussage über die Materie verstehen und genehmigen dürfen, dass dieselbe das Allgemeine in allen Erscheinungsformen der irdischen Welt insoweit bilde, als alle durch sie an der Vielheit theilnehmen, an der Vergänglichkeit, am Nichtsein, während Alles, was ihnen Sein,

---

1) Hept. praef. ad Lect. 4. u. a.

2) Ebend. 5. Tres (sphaerae) animae sensualis, quae aut imperfecta est, qualis quae in Zoophytis, aut perfecta quidem, sed intra terminos irrationalis phantasiae, aut, quod summum in brutis est, humanae etiam capax eruditionis, quod quasi medium est inter hominem et brutum, sicut Zoophytum medium est inter brutum et plantam.

3) Hept. 9. — — esse materiam rudem, formarum expertem, idoneam quidem omnibus formis, *sua tamen natura omnibus privatam.* Vergl. ebend. 29.

4) Hept. 9. Materia, despicatissima omnium naturarum — —, u. a.

Leben und ihre relative Einheit sichert, auch zu ihnen nur vom Himmel, oder durch dessen Vermittlung von Gott kommt, der in sich selbst und zugleich für alle Creaturen Sein, Leben und Einheit ist.

Dass die Materie als Wurzel aller Vielheit in solchem Gegensatz zur göttlichen Einwirkung gefasst wird, ist schon früher (S. 34) berührt worden. Es ergibt sich daraus, — zunächst für diese irdische Welt, dass sie ihre eigenthümlichen Erscheinungsformen nicht einem, sondern zweien, einander schnurstracks entgegengesetzten Principien verdankt, welche sich die unbedingte Herrschaft gegenseitig sosehr streitig machen, dass wir billig fragen werden [1]), wie bei solchen Voraussetzungen *irgend Etwas*, geschweige denn eine geordnete Welt, wie sie die unbefangene Wahrnehmung erkennen lässt, habe entstehen können. In der Beantwortung dieser Frage liegt für Pico keine geringe Schwierigkeit; und wiewohl er sie nirgends in dieser Weise ernstlich aufgeworfen hat, so dürfen wir doch zu seiner Ehre annehmen, dass er die vorhandene Schwierigkeit recht wohl gefühlt und nach einer befriedigenden Lösung derselben wenigstens *gesucht* hat. Nur um ihretwillen sucht er uns in einem sehr charakteristischen Pröbchen seiner allmächtigen Auslegekunst wahrscheinlich zu machen, dass schon mit dem Prädikat בהו [in eo aliquid est?], welches der Erde „im Anfang“ beigelegt ist, ein theilweises Ueberwundensein der absoluten Formlosigkeit, eine inchoatio formae [2]) in der ersten Materie angedeutet werde, wodurch uns diese allerdings denkbarer, ihr Eingehen auch entwickelter Formen begreiflicher wird. Sie mag nun auch wohl einem Wachsklumpen verglichen werden [3]), dem, wenn er auch noch keine von allen den Gestalten ausgeprägt zeigt, die er eingehen soll, doch mindestens die körperliche Ausdehnung zukommen muss. Für ganz zutreffend würde freilich Pico auch diesen Vergleich nicht gelten

1) Von dem Widerspruch, den Pico's Gottesidee dadurch erleidet, mag an dieser Stelle vorsätzlich abgesehen werden.

2) Hept. 10.

3) Hept. 9.

lassen; aber im Anschluss an die aristotelische Lehre hat er ebensosehr das bestimmte Interesse, diese Seite zu betonen, nach welcher die Materie für ein „essentielles Substrat alles Werdens," und *nicht* für das schlechthin Garnichtseiende [1]) erklärt wird, wie er sich andrerseits genöthigt sieht, jede bestimmte Form und Eigenschaft, wie sie doch sonst allem Seienden zukommt, von der Materie, ihrer eigensten Natur nach, zu verneinen [2]); es bleibt ihm so allerdings nichts weiter übrig, als mit Aristoteles zu behaupten, dass die Materie ihrem rein für sich seienden Wesen nach gar nicht für uns existire, sondern nur in concreten Erscheinungen, also immer nur in etwelcher Theilnahme an der Form (inchoatio formae!) wahrgenommen werde und Realität habe [3]).

Von einer anderen Seite her sucht Pico die Schärfe des Gegensatzes hie und da wohl auch in der Weise abzuschleifen, dass er — freilich im Widerspruch zu anderen Behauptungen — die Gegenwart Gottes in der sichtbaren Natur zu einer mehr scheinbaren, als wirklichen, herabsetzt [4]).

Wie sehr äusserlich diese Vermittlungsversuche sein mögen, so konnte Pico ihrer doch nicht völlig entbehren, wenn ihm die vorausgesetzte Einheit des Universums nicht allzuoffenkundig in seine abstrakten Gegensätze auseinanderbröckeln sollte. Ist er sich dessen doch recht wohl bewusst, dass die Extreme nur durch ein Mittleres vereinigt werden, dieses Mittlere aber nur in soweit besteht, als es die beiden Gegensätze bereits in sich geeinigt hat [5]). Dass sich aber für dieses Mittlere immer die-

---

1) Ebend. 10. — neque enim privatio materiae essentia est, ut probat Aristoteles — —. De ente. 166: neque enim Plato vult eam esse prorsus nihil etc.

2) Hept. 10. — — materiam vidimus inanem, omni specie substantiae, vacuam item omni forma accidentali.

3) Vergl. Zeller, Phil. der Griechen, II, 416 ff. 216.

4) Hept. 9. — forma naturae — nihil aliud est, quam primi boni imago tenuis et umbratilis similitudo. (Vergl. die entspr. Lehre Plotin's, bei Zeller, a. a. O. III. 762.).

5) Hept. 30. Extrema non nisi per medium uniuntur. Medium est id quod in se ipso jam extrema univit.

selbe Schwierigkeit ergibt, welcher wir eben dadurch entgehen wollten, — diess wird entweder übersehen, oder ignorirt [1]). Der harte Dualismus zwischen Geist und Materie bleibt dabei thatsächlich unüberwunden. Auch nicht einmal einen Schein seiner Ueberwindung hat Pico durch seine Unionsversuche zu retten vermocht; denn der Materie bleibt trotz derselben und trotz der Empfänglichkeit, welche ihr auf solch wunderbare Weise beigebracht wird, so viel ursprüngliche Selbstständigkeit übrig, dass ihr die verschiedenen Formen, welche sie eingeht, durchaus nicht wie durch verschiedene Siegel secundum arbitrium caussae efficientis aufgedrückt [2]), sondern um ihrer verschiedenen Widerstandsfähigkeit willen als verschiedene abgerungen oder aufgedrungen werden. Ohne die heilsame Einwirkung der himmlischen Kraft würde deren freilich keine einzige erfolgen, ohne die Verschiedenheit des Widerstands hingegen, welchen die Materie neben ihrer allgemeinen Empfänglichkeit dieser Einwirkung entgegensetzt, unter allen keine Stufenfolge und keine Verschiedenheit entstehen.

Ganz derselbe Dualismus, der Sache nach, muss übrigens auch in den höheren Welten, wo die Versuche zu seiner Ueberwindung ebensoschlecht gelingen, als in der irdischen, die allgemeine Voraussetzung für die Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen bilden. So erstens in der himmlischen Welt. Wenn auch in ihr keine solche Materie, wie in dieser irdischen Welt anzunehmen ist, wenn auch in ihr der himmlische Körper seinem noch höheren Beweger ohne alles Widerstreben und ohne das geringste Abweichen von seiner ihm einmal angewiesenen Bahn folgt [3]), so können doch die Unterschiede unter den einzelnen Himmelskörpern, bei der einheitlichen und gleichmässigen Einwirkung des Empyreums, schlechterdings nur auf Rechnung der influirten Substanz kommen; sie allein, welcher

1) Der oberflächlichen Betrachtung will's immer für ein viel geringeres Wunder gelten, wenn sich das Sandkorn in eine Mücke, als wenn sich der Mühlstein in einen Elephanten verwandelt.

2) Vergl. Hept. 9. 10.

3) Hept. 16.

Art sie immerhin sein mag [1]), muss, analog der irdischen Materie, für alle jene Verschiedenheiten die nicht weiter zu begründende Ursache enthalten. Nicht anders verhält sich's in der Engelwelt. Die Natur des Engels, sagt Pico, ist der des Auges zu vergleichen: wie dieses ursprünglich aus einer blosen Disposition zum Aufnehmen der Lichtstrahlen besteht, und nur ein wenig Licht eigenthümlich besitzt, um sich vermittelst dessen mit den Lichtstrahlen verbinden zu können [2]), so müssen wir auch in den Engelwesen eine ursprüngliche Disposition zur Erkenntniss der intelligibelen Formen voraussetzen, die nur dann zum lebensvollen Selbstbewusstsein werden können, wenn sie jener Disposition durch den Geist Gottes zugeführt und von dieser vermittelst des ihr a priori beigelegten Lichtstoffes recipirt wurden [3]). Wenn aber die göttliche Einwirkung als eine für alle gleichmässige erfolgen muss, woher anders, als aus der Verschiedenheit der aufnehmenden Potenzen kann es kommen, dass auch die Engel in so- und soviel Rangklassen zerfallen? Da den Engelwesen Willensfreiheit zugeschrieben wird, so könnte man versucht sein, ihre Verschiedenheit auch mit Berufung auf die verschiedene Bethätigung dieser Freiheit in der ursprünglichen Aneignung der höheren Einwirkungen begründen zu wollen; allein Pico hat diesen Weg nicht gewählt und scheint den Engeln die Bethätigung ihrer Freiheit überhaupt nur zu derjenigen Depravation [4]) ihrer selbst zu ver-

---

1) Pico scheint für diese Substanz, wie a. Orts auch für die erste Materie, nach einem Prädikat zu suchen, das zwischen gut und bös in der Mitte liegt, und das wir etwa als das Unvollendetsein (vergl. S. 41, 1), nicht als das Indifferentsein, uns vorstellen dürfen. Vergl. ausser Hept. 10. ebend. 39: Si malum fuisset firmamentum, solem non recepisset, si fuisset bonum, sole non eguisset. Sed firmamentum eatenus bonum, quatenus solis ceterorumque syderum erat capax. Ob P. hiebei stehen bleiben könne, oder nicht vielmehr zu einem entschiedeneren Urtheil über die Materie gedrängt werde, wird noch späterhin zu erörtern sein.

2) Hept. 24

3) Hept. 24. 25. — — Intellectus oculi sunt, intelligibilis veritas lumen, et intellectus ipse lumen cum sit, intime aliquid lucis habet etc. ...

4) Ebend. 83: Ab hac cecidit Daemon, quoniam ad illam (felicit.) ascen-

statten, durch welche sie der räthselhaften Stufe dämonischer Wesen anheimfallen, die selbst nichts weiter als gefallene Engel, nach Pico's Vermuthung gefallene Engel der untersten Rangordnung sind [1]). Eine räthselhafte müssen wir deren Naturstufe und Existenzweise nennen, nicht sowohl darum, weil die Depravation ursprünglich nur zum Guten angelegter Geister ein unlösbares Räthsel ist, — denn das wird ja wohl das unheilbare Leiden jeder Dämonologie bleiben müssen, die den Dualismus nicht zu ihrem ausgesprochenen Princip macht, und wir wollen's deshalb auch unserem Philosophen nicht zu hoch angerechnet haben, — als vielmehr darum, weil die improbi daemones bei all ihrer Gottlosigkeit doch auch wiederum die Vollstrecker der göttlichen Befehle wider die sündigen Menschen, seine Henker und Liktoren [2]) sind, und ihnen so eine ganz ähnliche Rolle zugeschrieben wird, wie die, welche Satan im Buche Hiob — als in einem gewissen Dienstverhältnisse zu Gott stehend — einnimmt. Es liegt damit wohl zu Tage, dass Pico über Teufel und Dämonen keine andere Theorie zu geben hat, als diejenige, welche ihm aus der kirchlichen Ueberlieferung mit all ihrer Unklarheit zu Gebote stand.

Ob er in seiner Philosophie über den Menschen, deren Betrachtung uns noch übrig bleibt, zu selbstständigeren und einigermassen befriedigenderen Resultaten, als in allem Bisherigen, gelangt sei, mag endlich der letzte Abschnitt unserer Untersuchungen noch zu erörtern versuchen.

4.

Pico's Lehre vom Menschen.

Wie alle Neuplatoniker dem Charakter ihrer Philosophie entsprechend gethan haben, so auch Pico, wenn er der Be-

---

dere, non rapi voluit. De hom. dign. 208: Supremi spiritus aut ab initio, aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates.

1) Hept 28. 33. u. a.

2) Ebend. 28. Sunt autem carnifices, sunt lictores in hac Dei republica improbi daemones, vilissimo ministerio addicti.

trachtung des Menschen, und zwar des einzelnen, nach Glückseligkeit lechzenden Individuums, sein besonderes Interesse schenkte. Seine Lehre vom Menschen würde es auch vornehmlich sein müssen, an der wir seine Stellung zu Vorgängern und Nachfolgern am genauesten zu messen hätten, wenn es uns um eine eingehendere Vergleichung zu thun wäre.

Ob dem zeitlichen Leben des Menschen eine vorzeitliche Existenzweise vorausging, und wie dieselbe im bejahenden Falle der zeitlichen gegenüber vorzustellen sei, — diese die Neuplatoniker vielfach beschäftigenden Fragen sind von Pico, vielleicht absichtlich aus dogmatischer Bedenklichkeit, vernachlässigt worden; mit Bestimmtheit hat er sie nirgends aufgeworfen. Ausser dem, was wir aus Anderem zurückschliessend als seine wahrscheinliche Meinung aufstellen könnten, findet sich in Betreff der ersteren Frage nur eine flüchtige Notiz [1]), zur Beantwortung der anderen Frage aber gar nichts.

Von unmittelbarem Interesse ist für unseren Philosophen nur die praktische Frage nach der Aufgabe des Menschen in diesem zeitlichen Leben und nach den Bedingungen, unter welchen dieselbe zur Erreichung seines Zieles gelöst wird. Was für ein Ziel dieses sei, und dass es, wie wir bald näher sehen werden, ein sehr hoch gestecktes ist, diess haben wir erst aus der N. T.lichen Offenbarung erfahren können. In der Natur des Menschen, wie sie ursprünglich erschaffen wurde, kann jedes beliebige als vorbereitet gelten, nicht aber diess oder das als ein gerade so und nicht anders mit Nothwendigkeit begründetes. Denn nur das war der Wille Gottes mit den Menschen, wie er sich in deren eigenthümlicher Schöpfung bethätigt hat, dass es für sie keine andere Nothwendigkeit geben sollte, als eben nur diejenige, welche sie sich selbst setzen würden. Nur für das Vorhandensein aller Bedingungen zu sorgen, welche zur Bethätigung der vollkommensten Wahlfreiheit unserem Philosophen nothwendig zu sein scheinen, war Gottes Arbeit mit

---

1) Hept. 33. — — in quo (Deo) tu semper, etiam antequam fieres, vita (?) fuisti.

ihnen. Während alle anderen Wesen an die unverrückbaren Grenzen ihrer angebornen Natur gebunden sind, sollte der Mensch nicht blos sein eigener Herr und Regent sein, sondern sich gewissermassen auch erst als seinen Schöpfer bethätigen [1]). Zu diesem Zwecke hat er die allgemeine Natur aller Dinge erhalten: Thier- und Pflanzenwelt, Engel — und wohl auch Teufel — sind potentialiter in ihm vorhanden und seiner beliebigen Auswahl zur Verfügung gestellt [2]). Er steht um desswillen, nach Pico, wie eine vierte Welt neben den drei anderen, richtiger: als Mikrokosmos dem ganzen Universum gegenüber, „qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium, quos diximus, complexus et colligatio," (Hept. 27), er könnte darum aber auch ebenso richtig „ein kleiner Gott" genannt werden. Denn auch die Gottebenbildlichkeit, welche vom Menschen in ganz besonderer Weise prädicirt wird, ist nicht, wie sonst gewöhnlich geschieht, auf der rein-geistigen Seite seines Wesens zu suchen, — in diesem Falle würde sie den Gott näher stehenden Engeln in viel höherem Masse zukommen [4]), — sie beruht vielmehr darauf, dass im Menschen, ähnlich wie im Wesen Gottes, die Substanzen aller übrigen Naturen thätsächlich vereinigt sind [5]) Um desswillen steht er auch zur sinn-

1) De hom dign. 208. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tu te formam effingas.

2) Ebend. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit pater. quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo: Si vegetalia, planta fiet, si sensualia obbrutescet, si rationalia, coeleste evadet animal, si intellectualia, angelus erit et Dei filius. Et, si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria patris caligine constitutus, omnibus antestabit. Ad Lect. praef. 5. (in hom.) mixtum ex elementis corpus, et coeleste spiritus, et plantarum anima vegetalis, et brutorum sensus, et ratio, et angelica mens et Dei similitudo conspicitur.

4) Hept. 27.

5) Ebend. — — quod hominis substantia omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur; freilich nur ähnlich, wie im Wesen Gottes, denn es bleibt der Unterschied, dass Gott einheitlich alle Dinge in sich trägt als das verursachende Princip aller Dinge,

lichen und intelligibelen Welt, zur himmlischen und zur irdischen, in einem so originellen Verhältnisse, dass er weder der einen beizuzählen ist, noch der andern; er bildet den verknüpfenden Mittelpunkt für beide, den Endpunkt der höchsten, den Anfangspunkt der niederen Welten [1]).

Auch für seine ethische Qualität muss ein solcher Indifferenzpunkt statuirt werden, auf welchem wir ihn weder gut, noch böse nennen mögen. Ganz dem Spiele der subjektivsten Willkür sollte es ja anheimgegeben bleiben, auf welche der beiden, ursprünglich für ihn gleichschwebenden Wagschalen sich der Mensch hinwenden würde, ob zum Guten, oder zum Bösen. Denn wenn auch im Widerspruch mit der Voraussetzung jener schlechthinnigen Unbestimmtheit des Urmenschen gesagt wird, dass der Mensch so erschaffen sei, ut ratio sensibus dominaretur etc. [2]), so kann diess doch kaum für etwas mehr, als für ein pium (und leider inefficax) *desiderium* von Seiten Gottes angesehen werden, höchstens für einen solchen Mehr-Antrieb zum Besseren, welcher durch die Reizungen Satans oder der Schlange mindestens wieder vollständig aufgewogen wurde; — — kurz, die reine Willkür entscheidet sich für den Gehorsam gegen die sinnlichen Antriebe; es bleibt uns unbegreiflich, warum? wenn diese als böse erkannt wurden und der Verursachende nicht von vornherein böse war. [3])

Die Folgen des Sündenfalls weiss Pico nicht grell genug darzustellen. Das ganze Universum soll darüber in Verfall und in Gefahr gerathen sein [4]); — und dennoch scheint es, dass

---

der Mensch als das verursachte, aus den Substanzen aller übrigen Naturen temperirte „omnium medium," wir würden sagen können als das arithmetische Mittel aller Differenzen, wenn es sich um Zahlen handelte. Est — haec diversitas inter deum et hominem, quod Deus in se omnia continet, uti omnium principium, homo autem in se omnia continet, uti omnium medium, quo fit, ut in Deo sint omnia meliore nota, quam in se ipsis: in homine inferiora nobiliori sint conditione, superiora autem degenerent.

1) Hept. 27. — — et coelestium et terrestrium vinculum et nodus est.

2) Ebend. 24.

3) Hept. 24.

4) Hept. 28.

sie für den Menschen persönlich von viel geringerer Bedeutung sind, als man bei solcher Uebertreibung gerade für ihn erwarten sollte. Freilich ist die Herrschaft über die Thiere darüber mit dem Paradiesgarten verloren gegangen; alle übrigen Wesen treten in ein feindliches Verhältniss zum Sünder, und er selbst, seiner rohen Sinnlichkeit preisgegeben, ist damit zur Stufe des thierischen Lebens herabgesunken [1]). Aber in Wahrheit ist er auch gar nicht wesentlich darüber erhaben gewesen, sodass er in der That nicht sehr tief zu fallen brauchte, um auf seinem gegenwärtigen Standpunkte anzukommen [2]). Nur die Möglichkeit, haben wir gesehen, eine höhere Stufe einzunehmen, war ihm a priori gegeben, aber diese Möglichkeit neben vielen andern. — Uebrigens würde es der Mensch, auch wenn er sündlos geblieben wäre, doch nicht zu derjenigen Stufe aus seinen eigenen Mitteln haben bringen können, deren Erwerb ihm erst mit der Erscheinung Christi in Aussicht gestellt wurde; unter jeder Bedingung musste Gott, gleichsam erst zur Vollendung seiner Menschenschöpfung, im Fleische erscheinen, es mochte nun gesündigt oder nicht gesündigt sein [3]).

Zudem ist es mit der gegenwärtigen Verthiertheit des Menschen auch nicht so schlimm gemeint, wie es bei der Härte dieses Ausdrucks wohl scheinen könnte. Ein näheres Eingehen auf Pico's eigenthümliche Naturgeschichte des Menschen wird diess neben Anderem noch mehr an das Licht stellen.

Die zwei Grundsubstanzen des Menschen sind der sinnliche Leib und eine vernünftige Seele. Der erstere für sich genom-

---

1) Ebend. u. 24.

2) Hierin liegt ein Hauptunterschied der Anthropologie Pico's von der neuplatonischen. Nach der letzteren hat der Mensch seine wahre Heimath nur in der intelligibelen Welt; ihr ist er angehörig seiner ursprünglichen Natur nach; nach Pico *kann* sie seine Heimath werden; einstweilen ist ihm nur ein partieller Zusammenhang mit derselben durch seine Theilnahme am Intellektus gesichert. Abgesehen von diesem sind Mensch und Thier nicht wesentlich unterschieden. Vergl. S. 40, n. 2.

3) Concll. S. 63, 15: Si non peccasset Adam, Deus fuisset incarnatus, sed non crucifixus. — Diese Ansicht findet sich bekanntlich auch sonst nicht selten.

men ist eine rohe, unempfängliche Masse; er könnte keine von allen Einwirkungen der Seele recipiren, wenn sie ihm nicht durch ein ihm irgendwie Näherstehendes (das Mittlere!) vermittelt und zugeführt würde [1]). Dieses Mittlere, welches die Phantasie als Bindeglied zwischen Leib und Seele einschiebt, wird am bezeichnendsten ein spiritale corpusculum, viel gewöhnlicher aber spiritus genannt [2]). Wie die göttlichen Kräfte durch den Himmel, und von diesem vermittelst seiner eigenthümlichen Lichtsubstanz auf unsere irdische Welt herabkommen, so soll dem ganz analog auch dieses Mittlere als eine lichtartige Substanz gedacht werden [3]). Wir werden nicht irren, wenn wir uns darunter die gesammte Lebenskraft des Menschen vorzustellen suchen und ihren vorzüglichsten Sitz in's Herz verlegen [4]). Sicherlich ist dieses nach Pico's Meinung der Centralpunkt aller sensitiven Kräfte, der sensus communis, von welchem die Sinne wie fünf Arme eines Meeres aus- und wieder zurückströmen [5]). Ausser diesen drei Haupttheilen, aus welchen der Mensch besteht (animus rationalis, spiritus, corpus mortale), sollen aber noch folgende an ihm unterschieden werden: zwischen der vernünftigen Seele und allem Körperlichen

1) Hept. 21. Verum inter terrenum corpus et coelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet.

2) Hept. 21.

3) Hept. 21. Hic (spiritus) lux nuncupatur, quae cognominatio convenire magis non posset philosophorum sententiae et medicorum, quorum omnium communis est consensus, esse illum substantia maxime lucida, et nulla re magis, quam luce, gaudere, foveri et recreari. Accedit, quod, quemadmodum omnis coelorum virtus — vehiculo lucis ad terram transfertur: ita omnis animi virtus, quem coelum vocavimus, omnis potestas, vita, scil. motus et sensus lucido spiritu intercedente ad hoc corpus terrenum, quod terram vocavimus, commeat et transfunditur. In Astrol. 311. — Medius spiritus — — tenuissimum corpus et invisibile, luci calorique illi sidereo maxime cognatum.

4) Auch die Oertlichkeit desselben im menschlichen Körper wird mit der des Himmels zwischen den beiden Extremen des Universums parallel gesetzt. Hept. Expos. 41. Est in pectore cor fons motus, vitae et caloris.

5) Hept. 22. — Comm. in Ps. 15, 223. wird die Sinnlichkeit in's Blut verlegt.

ein sinnlicher Theil, welcher mit dem Eigenthümlichen des thierischen Lebens identisch ist [1]), über die Vernunft hinausliegend aber die Intelligenz, auf deren Vermögen unser Verwandtsein und unsere theilweise Gemeinschaft mit der Engelwelt beruht [2]). Sofern sie sich nach dieser Seite hin wendet, kommt der Seele des Menschen eine das Wirkliche in seinem wahren Sein erkennende, *schauende* Thätigkeit zu (*διάνοια*, intelligentia), sofern sie sich der sinnlichen zukehrt — und es ist das ihre gewöhnliche Richtung in diesem Leben, — nur die auf den sinnlichen Eindrücken beruhende Meinung, (*δόξα* oder opinio [3]). Dass zur letzteren alles natürlich-vermittelte Erkennen gerechnet wird, (componendi scil. vis et dividendi, ratiocinandi item definiendi cet.) ist schon früher bemerkt worden [4]).

Auch alle Affekte, welche das freie Wollen des Menschen influiren, können nur auf der sinnlichen Naturseite ihren Sitz haben. Es besteht hinsichtlich des materiellen Charakters derselben nur der bedeutungslose Unterschied, dass die einen mehr von den äusseren Sinnen, die anderen mehr von dem inneren Sinne oder von der Phantasie her ihren Ausgangspunkt nehmen [5]). Die höheren Einwirkungen, welche der Mensch vom reinen Intellektus, vom Geiste Gottes, erleidet, sind nicht als Affekte zu betrachten. Sie erfolgen auch weder mit Nothwendigkeit, noch mit einiger Stetigkeit in diesem Leben; zu ihrer zeit-

1) Hept. 22. — Inter partem rationalem, qua homines sumus et omne illud, quod corporeum est in nobis, sive sit crassum, sive sit tenue et spiritale, media est *pars sensualis*, qua brutis communicamus. Wie diese pars sensualis animi dem sterblichen Theil der Seele bei Plato zu vergleichen ist (Zeller, a. a. O. II, 271 ff.), so entspricht der spiritus dem auch ätherisch-körperlich gedachten *πνεῦμα* der Neuplatoniker; vergl. Zeller, III, 859. 890. 915. 945.

2) Hept. 22. — et quoniam non minor nobis cum angelis, quam cum brutis, communicatio, quemadmodum infra rationem est sensus, unde commercium cum animalibus: ita supra rationem *intelligentia* est, per quam — — societas nostra cum angelis est.

3) Ebend. 23.

4) S. 20. n. 4.

5) Hept. 23.

weiligen, wirksamen Bethätigung muss die auf sie gerichtete Bewegung des freien Willens als unerlässliche Bedingung vorausgegangen sein.

Aus dieser Darstellung der menschlichen Kräfte und ihres Verhältnisses zu einander mag es zur Genüge erhellen, wie wir uns den ursprünglichen und wie den gegenwärtigen Gesammtzustand des Menschen nach der Meinung unseres Philosophen vorzustellen haben. Durch den Sündenfall ist von ersterem nichts Wesentliches für den Menschen verloren gegangen; konnte es auch nicht leicht. Die Freiheit seines Willens, als das unveräusserliche Gut der vernünftigen Seele, ist ihm geblieben [1]), und gerade diese freie rationalis anima ist sein charakteristisches Merkmal [2]), nicht etwa die intelligentia, welche die unterscheidende Natur der Engelwesen bildet [3]). In der ersten Bethätigung seiner Freiheit hat er einmal fehlgegriffen, seiner Sinnlichkeit nachgebend. Von ihr nunmehr bald in grösserem, bald in geringerem Masse, wie von einer schlechten

---

1) Hept. 21. animus noster substantia est se ipsam movens.

Ebend. 33. (prooem.). Hoc distamus a coelo, quod illud naturae necessitate, nos pro nostra libertate movemur. In Astrol. 296. — haereses Manichaeorum, *arbitrii libertatem tollentes* unde potius putamus emanasse, quam ex ista de fato Astrologorum falsa opinione.

Ebend. 342. 43. 55. 56, — — proprium hominis — agere electione.

Ebend. 327: — — *unde arbitrii libertas contra omnem naturae necessitatem evidentissime declaratur.* Die Belegstellen könnten noch in's Unbestimmte gegen Siegwart, der Pico für einen Deterministen ausgibt, vermehrt werden; doch hat bereits Zeller, theol. Jahrbb. 1857, gezeigt, dass das System unseres Philosophen nichts weniger, als deterministisch ist. Ob Pico consequenter Weise Determinist sein müsse, — und diess vornehmlich scheint S. behaupten zu wollen, — steht hier gar nicht in Frage. Allerdings ist es ein Leichtes, schon aus der Voraussetzung von Gottes Vorherwissen diese Consequenz zu ziehen; aber Pico entgegnet: cur non libere facio, quod praevidit Deus me facturum? und es ist ja bekannt genug, dass nicht Wenige mit eben derselben bequemen Frage über den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit sich zu beruhigen pflegen.

2) Hept. 21. — inter partem rationalem, qua homines sumus. a. a. St.

3) Hept. 24. Der Intellektus des Menschen ist mehr potentiâ vorhanden, als actu. Wir bringen es in diesem Leben höchstens zu einer angelicae mentis participatio. Ebend. 27.

Gewohnheit, abhängig und gebunden zu sein, — darin besteht das Ganze seiner gegenwärtigen Calamität. Und dieser Schade kann durch die im Christenthum gebotene Hülfe noch mehr, als wieder gut gemacht werden. Es handelt sich in ihm nicht um eine blosse restitutio ad statum ante: wenn der gefallene Mensch zur Stufe des gemeinen Thierlebens heruntergekommen war, so soll er durch Christus nicht etwa wieder zum blossen Menschen restituirt, — sondern zu einem „Kinde Gottes" kann er veredelt werden [1]). Der Besitz des allerhöchsten Gutes ist ihm in Aussicht gestellt, der Genuss wahrer, ewiger, übernatürlicher Glückseligkeit.

Unter Glückseligkeit will Pico im Allgemeinen die Rückkehr eines jeden Dinges zu seinem Ursprung verstanden wissen [2]). Ursprung und Princip aller Dinge ist Gott. Er ist es vermöge seiner Einheit, die aller Vielheit vorausgehen muss; inwiefern er als das von allen zu Erstrebende und wirklich Erstrebte angesehen wird, nennen wir ihn das höchste Gut. Daher ist die Glückseligkeit näher nichts Anderes, als die Theilnahme an Gottes Einheit oder am höchsten Gut [3]). Offenbar ist diese letztere Definition mit der erstgenannten nicht ganz gleichbedeutend: wir können unter Theilnahme am höchsten Gute und unter Rückkehr zu demselben nicht Ein- und Dasselbe verstehen. Wir sollen diess auch nach der Meinung unseres Philosophen nicht; aber er konnte nicht wohl besser definiren; er ist durch die dualistischen Voraussetzungen, welche seinen Versuchen, das Sein der Dinge zu erklären, zu Grunde liegen, auch zur Unterscheidung einer zwiefachen Glückseligkeit — wollend oder nichtwollend — gezwungen worden. Es gibt eine doppelte Glückseligkeit, eine natürliche und eine übernatürliche; beide Arten entsprechen genau

---

1) Ebend. 24. — sicut omnes — — ab homine degeneramus ad brutum, ita in Adam novissimo, Jesu Christo, — — reformati per gratiam, regeneramur ab homine in adoptionem filiorum Dei — —.

2) Hept. 31. (prooem.). Felicitatem ego sic definio: reditum uniuscujusque rei ad suum principium.

3) Ebend. Felicitas — possessio atque adeptio est hujus primi boni.

den einander widersprechenden Bestimmungen, welche dem Wesen Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt eignen, sofern Pico dasselbe bald mit dem Sein der Dinge identificirte, bald in die weiteste Ferne über alles Creatürliche hinausrückte [1]). Einerseits nämlich, inwieweit Gott in allen Wesen per illapsum gegenwärtig ist [2]), besitzen diese alle eine Glückseligkeit, die mit ihrem Sein identisch, nur nach dessen jedesmaligem Vollkommenheitsgrade bald grösser, bald geringer ist. „Glückselig ist das Feuer, schon darum, weil es ist; mehr sind es die Pflanzen, noch mehr die Thiere. Am meisten unter allen sterblichen Geschöpfen ist es der Mensch vermöge seines Antheils am Intellektus und durch die Freiheit seines Willens; am meisten unter allen Geschöpfen sind es die Engel dadurch, dass der Intellektus die wesentliche Substanz ihrer Natur ist [3])." Aber all diese Glückseligkeit, wie sie in gradweiser Verschiedenheit an alle Geschöpfe sich vertheilt findet, ist nur die natürliche Glückseligkeit, mit der ungehemmten Bethätigung der anerschaffenen Naturkräfte, und diess mit innerster Nothwendigkeit, Hand in Hand gehend. Wie hoch auch der Mensch schon hinsichtlich seiner Theilnahme an dieser natürlichen Glückseligkeit — die zweite Stufe einnehmend — in der Kette der endlichen Wesen gestellt sein mag, so muss es doch um seinetwillen noch eine andere Glückseligkeit geben, welche wir die übernatürliche nennen. Es würde ohne diese letztere von einer wahren Glückseligkeit des Menschen, der die Ordnung seiner natürlichen Kräfte so häufig in Unordnung verkehrt, kaum die Rede sein können, von einem Vorzug vor den übrigen Geschöpfen, die niemals ihre naturgemässen Bahnen überschreiten, einmal *gar* nicht [4]). Die übernatürliche

---

1) Vergl. S. 25.

2) Hept. 28. 32. Apol. 106.

3) Hept. 32.

4) Hept. 32. (prooem.) — Dicant mihi philosophi, si haec in rebus sola felicitas, cur vel ipsi fatentur inter animalia solum hominem natum ad felicitatem. Cum enim alia praeter hominem ad suos quoque fines perveniant: possumus dicere esse aliorum quam hominis minorem felicitatem, at nullam

Glückseligkeit ist diejenige, welche in ipso Deo erreicht wird, während die natürliche nur in partieller Mittheilung besteht und den Dingen in ihrem reinen Fürsichsein (in se ipsis) eignet [1]). Nur Mensch und Engel sind der übernatürlichen Glückseligkeit fähig; von beiden muss sie erstrebt, aber nur als ein Gnadengeschenk kann sie empfangen werden [2]). Worin sie eigentlich bestehe, kann vom rechten Mystiker geahnt, in schwachen Anfängen empfunden, aber nicht näher beschrieben werden; denn es soll eine solche Vereinigung mit dem göttlichen Wesen sein, in welcher wir uns — weil *ein* Geist mit ihm — auch nicht mehr als individuelle Persönlichkeiten von ihm zu unterscheiden wissen [3]). Das vernünftige Denken wird überdiess aufhören [4]); der Mensch wird in das göttliche Wesen hereingehoben, um wie ein Tropfen von den Meereswellen verschlungen zu werden [5]); und wenn ihm auch so noch die reine Contemplation übrig bleiben sollte [6]), so wird es gleichviel bedeuten, ob er Gott in sich, oder sich selber als Gott schaut.

Den Weg zu diesem Ziele zu zeigen ist sosehr die Hauptaufgabe, wo nicht die einzige der gesammten Philosophie und

---

esse — quo pacto defendemus? Quinimo cum a fine, natura statuto, reliqua infra hominem nunquam, homo fere semper exorbitet, videbitur, nisi alio se privilegio jactet, infelicissima omnium humana conditio.

1) Hept. 32. Adde, quod res per illam (nat. felic.) se ipsis potius, quam Deo restituuntur, non id assequutae, ut ad suum principium redeant, sed hoc tantummodo, ne a se ipsis discedant.

2) Ebend. 32. 33. Ad hanc angeli attolli quidem possunt, sed non possunt ascendere. Ad hanc ire homo non potest, trahi potest. — Potest vapor conscendere in altum, sed non nisi attractus radio solis, lapis et corpulenta omnis substantia neque radium usque-quaque admittere, neque per illum tolli in sulime potest. Hunc radium, hanc vim divinam, hunc influxum gratiam appellamus.

3) Ebend. — unus cum Deo spiritus simus, ut apud Deum, non apud nos, Deum possideamus. — De hom. dign., 211. Extra nos positi — jam non ipsi nos, sed ille erimus ipse, qui fecit nos. — Concll. S. 61, 43. Actus quo felicitatur natura angelica et rationalis ultima felicitate — — est unio unitatis, quae est in alteritate animae cum unitate, quae est sine alteritate.

4) Hept. 23.

5) Hept. 31.

6) Ebend. 25.

Theologie, dass wir keinen Anlass haben, dessen Darstellung der Ethik als einer besonderen Disciplin zu überweisen. Dazu kommt, dass die eigentlich-ethischen Fragen, nach dem, was der gemeine Sprachgebrauch uns darunter zu verstehen nöthigt, von Pico, in richtiger Consequenz seines Systems, durchaus vernachlässigt sind. Der gefalleue Mensch ist in sich selbst zerrissen, und nur dadurch und so lange, als er es ist, auch zu dem ganzen Universum in eine verkehrte Stellung getreten; — er helfe sich selbst, dann ist Allen geholfen. Aber nicht durch die Rücksicht auf letztere, nicht durch einige Rücksicht auf die aus ihrem Verhältnisse zu uns resultirenden moralischen Anforderungen, wird das menschliche Handeln unmittelbar zu bestimmen sein; — *uns selbst* stehen wir näher, als allen Anderen [1]). Der Pflichtbegriff wird vom Interesse an der eigenen Glückseligkeit buchstäblich verschlungen. Sie ist das einzig zu erbittende und einzig zu erstrebende Gut [2]). Alles Andere ist nur darum und in soweit zu erstreben, als es der persönlichen Glückseligkeit uns näher bringt. Wie man am sichersten und schnellsten zu ihr gelange, ist das Einzige, was uns wahrhaft interessiren kann.

Was Pico unter seiner moralis philosophia verstanden wissen will, wo er von ihr als von einer gesonderten Disciplin redet, fällt ihm mit der Darstellung des *gesammten* Weges zu unserem Ziele nicht zusammen. Sie hat es eben nur mit einem Stück dieses Weges zu thun und erfüllt ihre Aufgabe, wenn sie das Verfahren angibt, durch dessen Befolgung der Mensch in den Zustand seiner ursprünglichen Integrität und damit gleichzeitig in den Genuss seiner natürlichen Glückseligkeit zurückversetzt wird. Ist diese propädeutische Aufgabe der Philosophie [3]) gelöst, die von ihr gebotene Arbeit an uns thatsächlich vollendet, so bedarf es nur der Kenntniss von dem höheren Gute, dessen

---

1) Hept. 28. — Si legem divinam, naturae tabulis inscriptam, sequi voluerimus, primo Deum ipsum supra nos supraque omnia, secundo loco nos ipsos, tertio proximum diligemus.

2) In orat. Dominic. expos.

3) Hept. 33. — — ad naturalem (felic.) ducem utimur philosophia.

Besitznahme uns ermöglicht ist; — der wiedergenesene Mensch wird alsdann — durch Schaden klug gemacht — ohne Zweifel nach ihm begehren [1]). Dass wir uns von Anfang bis zu Ende unseres Vollendungsprocesses der religiösen Hilfsmittel bedienen werden, wie sie die Kirche zu dessen Förderung und Verwirklichung an die Hand gibt, ist ständige Voraussetzung. Freilich werden wir bei aller Anstrengung in diesem Leben über eine mittlere Stufe [2]) nicht weit hinauskommen; denn selbstverständlich mögen wir es nicht zur „völligen Einheit" bringen, so lange wir mit einer Materie behaftet bleiben, welche die nothwendige Ursache der Vielheit ist [3]).

Welches Verfahren müssen wir nun zunächst einschlagen, um dem Ziele unserer überirdischen Vollendung entgegen zu reifen? Die Antwort ist im Grunde genommen schon gegeben. „Dem Heiligen dürfen wir uns nicht nahen, wenn Hände und Füsse beschmutzt sind [4]),“ — wir müssen uns *reinigen*. Unsere Verunreinigung ist dadurch geschehen, dass die Seele der sinnlichen Begierde mehr nachgegeben hat, als recht und dienlich war; der Mensch ist dadurch unter die Thiere, wie die sinnlichen Begierden öfter genannt werden, erniedrigt worden. Er soll aber — herrschen über die Thiere; und so müssen wir die durch Verwilderung unserer Zucht entwachsenen bekämpfen und in ihre naturgemässen Grenzen zurückdrängen [5]). Dass wir dieses vermögen, ist unbedingte Voraussetzung: was der Wille des Menschen böse gemacht hat, kann ebenderselbe wieder gut machen. Warum sollte er's auch nicht? Er selbst ist ja durch die Sünde ebensowenig in seiner freien Beweglichkeit alterirt, wie die Seele ihrem eigensten Wesen nach

---

1) Hept. 33. — Ad naturae integritatem attinet, ut agnitum spiritum quaerat, non recuset: et procul dubio recta esse natura non potest, quae majoris boni propositi speciem aut rejicit aut contemnit.

2) S. später.

3) Vergl. S. 35. n. 3. u. a.

4) De hom. dign. 209. — — Quis Domini scalas vel sordidato pede, vel male mundis manibus attinget? Impuro, ut habent mysteria, purum attingere nefas.

5) De hom. dign. 209.

durch dieselbe befleckt worden. Sie haftet vielmehr nur wie der äusserliche Schmutz an den Füssen, welcher zwar neuen Schmutz anzieht und durch quantitatives Zunehmen den Körper schwerfälliger macht und nach der Erde zieht, — aber wir können ihn abschleudern und brauchen nicht im Schmutze weiter zu gehn, wenn wir nicht *wollen*. Nur der unterste, sinnliche, thierische Theil der menschlichen Seele steht mit der sinnlichen Materie in einiger Verwandtschaft; nur er konnte von ihr angezogen werden, nur er bedarf daher auch der Reinigung [1]). Und diese wird eben dadurch vollzogen, dass wir bis zu ihrer völligen Beherrschung gegen unsere sinnliche Natur ankämpfen. Aber warum sollen wir sie nicht vielmehr ganz abtödten? Die Consequenz des Systems scheint das allerdings zu verlangen, dass wir die Materie, welche „Sitz und Werkstätte unserer thierischen Sinnlichkeit" ist, für das Böse erklären und demgemäss austilgen. Denn wenn auch die formelle Möglichkeit gegeben scheint, dass wir das, was wir Sünde nennen, trotz der sinnlichen Materie an uns, hätten vermeiden können, — was nun einmal nicht geschehen ist, — so steht sie doch ohnehin unserer völligen Vereinigung mit dem immateriellen Wesen der Gottheit so sehr hindernd im Wege, dass wir dieser höchsten Glückseligkeit schlechterdings nicht theilhaftig zu werden vermögen, so lange wir von ihr, als von einer uns fort und fort nach unten treibenden Macht, beschwert werden [2]). An eine Mitverklärung der sinnlichen Substanz darf nicht gedacht werden; sie kann ebensowenig zur Gottheit erhöht werden, wie ein Stein durch die Sonnenstrahlen aufwärts gehoben wird [3]); nur was wirklich göttlicher Substanz ist, kann

1) De hom. dign. 209. 10. Sed qui hi pedes (sordidati), quae manus? Profecto, pes animae illa est portio despicatissima, qua ipsa materiae tamquam terrae solo innititur, altrix, inquam, potestas et cibaria, fomes libidinis et voluptariae mollitudinis magistra. — — Has manus, hos pedes, i. e., sensualem partem, in qua sedet corporis illecebra, — — morali philosophia, quasi vivo flumine, abluamus.

2) Hept. 210. — — altera (natura) sursum tollimnr, altera *deorsum trudimur ad inferna*, etc.

3) Vergl. S. 55. n. 2.

in eine substanzielle Einigung mit Gott zurücktreten [1]). Was soll dem Menschen überhaupt diese träge, körperliche Masse? Wozu ist sie eigentlich vorhanden? Auch nicht einmal ihre relative Nothwendigkeit mag vernünftigerweise behauptet werden, als ob wir ihrer vielleicht vorübergehend zur Erhebung und Vervollkommnung unserer höheren Natur bedürften. Denn was wir *dazu* bedürfen, wurde anerschaffen, ehe noch von einer materiellen Substanz an uns die Rede sein konnte [2]), eine Thatsache, wodurch sie erst recht — mindestens als nutzlose Zugabe erscheint. Gesetzt aber, dass sie nicht das Urböse wäre, worin sollte dieses überhaupt bestehen? Pico wird dasselbe sonst nirgends aufweisen und herleiten können; er sträubt sich dagegen, neben Gott noch eine andere principielle Macht zu lehren [3]), — und damit nicht minder, das Vorhandensein des Urbösen überhaupt zuzugeben. Das Böse ist seinem Begriffe nach das Nichtseiende, und diess selbst gehört nur der Abstraktion an, ist für sich genommen nicht aufzeigbar. Soweit von ihm, als von etwas Wirklichem, die Rede sein kann, existirt es nur am Seienden, wird nur am Seienden wahrgenommen als defectus, als Fehlen eines bestimmten Gutes, und ist ebensoweit, als ihm Existenz zukommt, *nicht* böse [4]). Der Materie aber, auch der ersten Materie, ist die Existenz nicht schlechthin abzusprechen [5]). Wir haben gesehen, dass ihr vielmehr schon vor den Schöpfungstagen ein solcher Zustand eignen soll,

---

1) Hept. 33. Ad Deum non redit nisi immortalis aeterna substantia.

2) Hept. 22. Nec factum sine causa, ut priusquam hominem ex animo et corpore vinculo lucis constituisset, hujus rei meminerit, i. e., delationis spiritus super aquas, sed ob id factum est, ne forte crederemus, non adesse spiritum hunc nostro intellectui, nisi cum esset corpori copulatus.

3) Ebend. 24. — — Ne, cum haec bruta, quae sensuales appetentias indicant, Deus creaverit, creatisque benedixerit, si sint mala ex sua natura, credamus cum Manichaeis, a malo principio, et non a bono potius Deo condita fuisse.

4) De ente. 167. — Quidquid est, quatenus est, bonum est. u. v. a.

5) Ebend. 166. Neque enim Plato vult eam esse prorsus nihil, alioquin quomodo receptaculum formarum, quomodo nutrix, quomodo natura quaedam et reliqua erit, etc.

in welchem ihre unbedingte Formlosigkeit irgendwie durch eine inchoatio formae als überwunden gilt [1]). Ganz parallel mit diesen metaphysischen Voraussetzungen läuft Pico's Ansicht über den Charakter des Bösen in der Ethik. Es gibt in Wirklichkeit kein schlechthin Formloses, sondern nur eine unendliche Mannigfaltigkeit mehr und minder vollkommener Formen; es gibt keinen Numerus, der nicht irgendwie an der Einheit theilnähme, und so überhaupt kein Böses, das nicht noch einen gewissen Antheil am Guten hätte. Nur gegen das Höhere gemessen, wird uns das Niedere je als schlecht und schlechter erscheinen.

Nichtsdestoweniger steht uns doch soviel fest, dass die Urmaterie, ihre unbedingte Formlosigkeit auch als theilweise überwunden gedacht, in der ganzen Stufenreihe des Seienden die unterste Stelle einnimmt [2]). Ihre Empfänglichkeit für höhere Einwirkungen, — mag sie ihr nun mechanisch mitgetheilt sein, oder a priori zukommen [3]), — ist das Einziggute an ihr. Dass diese aber sehr mannigfach beschränkt und den höchsten Einwirkungen gegenüber als nicht vorhanden zu setzen sei, ist ausser Zweifel [4]). Geschieht es nun gar, dass, selbst bei vorhandener Empfänglichkeit, die aufgenommene höhere Substanz in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die aufnehmende Materie gehemmt wird und einen Theil ihrer ursprünglichen Güte durch diese einbüssen muss [5]), so werden wir doch immer wieder darauf getrieben, die Materie als solche, welcher Gestalt sie nun auch vorhanden ist, für das Schlechte, und den Antheil des Menschen an ihr, seine sinnliche Natur, für das Böse in ihm zu erklären. Er muss dessen doch irgend einmal entledigt

---

1) Vergl. S. 41.

2) Hept. 9. — materia despicatissima omnium naturarum . . ., u. a.

3) Ebend. 9. 10.

4) Vergl. S. 59. n. 1. u. a.

5) In Astrol. 313. Tantum lector — — bis zum Absatz. Proinde hoc ipsum evenire quoque dubium non est in calore isto coelesti, quoties in sublunari mole recipitur, ut a naturali scil. sua et actione et perfectione deficiat.

werden, wenn ihm die übersinnliche Glückseligkeit zu Theil werden soll. Daher wir es den Voraussetzungen des Systems, auch seine haltlose Darstellung der Materie mit in den Kauf genommen, noch immerhin entsprechend finden müssen, wenn Pico eine möglichste Unterdrückung derselben anräth und auch wohl zur Flucht aus der Sinnlichkeit hie und da auffordert [1]). „Das Leben in diesem Leibe gleicht einem Aufenthalte in pfadloser Wüste, abgeschnitten von den Freuden und Genüssen der Heimath, wer sollte da nicht wünschen, diesem Thränenthale voll Nacht und Finsterniss, in welchem Alles nur kurzdauernd, vergänglich und gemein mit den anderen Thieren ist, sobald als möglich entfliehen zu können [2])?“

Aber wie diese Sätze für das praktische Leben sehr unbrauchbar sind und in ihrer Consequenz dasselbe geradezu unmöglich machen, so scheint einige Erfahrung von dieser Unbrauchbarkeit, mindestens ein Gefühl derselben, auch auf die strengere Theorie eine mildernde Rückwirkung zu äussern. Der „gesunde Menschenverstand“ wird sich immer bemühen, zwischen zwei Extremen die goldene Mitte zu erwählen [3]), und Pico persönlich wird von Savonarola gewiss ganz richtig dargestellt als ein Mann, der sich seiner Natur nach mit einer ausdauernden Ascese nicht habe befreunden können [4]). Seinem wahren Mittelwegsbedürfniss scheint ihm aber Aristoteles, gleichsehr wie die Laienethik der römischen Kirche mit jenem be-

---

1) Hept. 30. Discamus a terra, non edituros nos frugem — — — nisi invadentis nos fluxae materiae atque caducae impetum represserimus — —.

In psalm. XV, 223. — non solum homo perfectus debet abstinere ab illicitis voluptatibus, sed etiam a licitis, ut magis totus feratur in coelum.

2) De hom. dign. 211. — Deserta hujus corporis solitudo — —. Quis non ex mundo, qui positus est in maligno, propere aufugiens ad coelestem Hierusalem concitatissimo cursu feratur? — Hept. 23. — — dum a patria perigrinamur et in hac vitae praesentis nocte et tenebris vivimus. — In orat. Dom. — — in mundo nihil potest esse, quod non sit parvum et breve et nobis commune cum brutis. Ebend. 227. Nihil aliud sitientes, quam ut cito finiatur hoc exilium nostrum, in quo positi procul a dulcissima patria degimus in hac lacrymarum valle. De ente. 163 u. a.

3) Epp. 256. — Aurea illa optanda mediocritas —.

4) Vita, 8. — — delicatae quippe temperaturae fuerat et cet. —.

kannten *μηδὲν ἄγαν*, Ne quid nimis, entgegenzukommen [1]). Nach diesem menschenfreundlich-dehnbaren Massstab werden wir unserer Sinnlichkeit nicht gerade alle und jede Pflege entziehen müssen, nur dass wir uns ihr nicht „plus, quam decet" — hingeben [2])! Die Genüsse derselben sind von Gott zum verständigen Gebrauche geschaffen, und wenn auch nicht an und für sich sehr werthvoll, so sind es doch immerhin Güter, die wir auf unserem Wege einstweilen mitnehmen können, bis wir Besseres bekommen. Wenn wir in ihrem Gebrauche das rechte Mass überschreiten, dann freilich werden sie uns nachtheilig; aber auch nur von diesem Moment an ist die an sich nicht schuldigende Concupiscenz nach ihnen — böse. Sich die habituelle *Unmässigkeit* im Nachgeben gegen die Affekte abzugewöhnen, dieses wird in kürzester Fassung die ethische Aufgabe des Menschen sein [3]), mit deren Verwirklichung er für seine weitere Bestimmung mindestens genügend vorbereitet ist. Die Moralphilosophie wird darüber aufklären, worin die rechte Mitte, die man nun weder rechts, noch links allzuängstlich abzustecken braucht, auch im Einzelnen zu bestehen hat [4]). Genuss und Ascese werden je nach Zeit und Bedürfniss in dieser Ethik gleichsehr ihre Stelle finden können [5]).

Sobald diese Reinigung mit Hülfe der Moralphilosophie erreicht ist, dürfen wir gleichsam aus dem Vorhof in das Heiligthum eingelassen werden. Aber auch hier gilt es noch eine Vorbereitungsarbeit an uns zu vollziehen, ehe wir mit dem

---

1) De hom. dign. 211.

2) Hept. 23. — — iisdem (affectibus) abutimur allecti *plus, quam decet*, voluptatis illecebra, per gulam et per libidinem curam carnis, ut inquit Paulus, facientes in desideriis. In cujus verbis id annotandum, non esse dictum, ne carnis curam feceritis, sed ne feceritis in desideriis, quia scil. utendum illis ad necessitatem — —. Vergl. Epp. 235, ad nep.

3) Hept. 24. Necessaria haec et utilia *modice* utentibus. Irascendum enim, sed intra modum — — —.

4) De hom. dign. 211. Illud enim *μηδὲν ἄγαν*, i. e., Nequidnimis virtutum omnium normam et regulam per mediocritatis rationem, de qua moralis agit, recte praescribit.

5) Vergl. Vita, S. 6.

Heiligen in heilige Berührung treten und dann auch in das Allerheiligste eingehen können: wir müssen erleuchtet werden, oder, so wie dort von dem Schmutze der unmässigen Affekte, so hier vom Schmutze der Unwissenheit abermals gereinigt werden. Dialektik und Naturphilosophie werden uns behülflich sein [1]). Vor Allem wird es dabei auf eine rechte Erkenntniss unser selbst ankommen, weil mit ihr in nuce zugleich eine richtige Kenntniss des gesammten Universums gegeben ist [2]). Hierauf endlich, nachdem wir unsere philosophische Vorschule ganz durchgemacht haben, kann unsere Vollendung durch die Theologie beginnen, von der wir an der Schwelle des Allerheiligsten empfangen werden, um in diesem die Gottheit nicht mehr in Bildern, sondern wirklich und in realer Vereinigung mit ihr zu schauen. Der Mensch wird zu diesem Zwecke zuerst eine nochmalige, die höhere, übervernünftige Erleuchtung erfahren und dann zu dem Geschauten durch die Gewalt der Liebe emporgerissen werden [3]).

Nicht blos in der Vollendung dieses Zustandes [4]), sondern auch schon während des zeitlichen, zeitlich unterbrochenen und dem entsprechend unvollkommeneren Eintretens der höchsten Glückseligkeit scheinen die regelmässigen Funktionen des menschlichen Geistes sehr gestört zu werden [5]). Alle Anpreisung und bilderdunkle Darstellung derselben weist uns auf denjenigen physischen und psychischen Krankheitszustand hin, welchen wir Ekstase nennen [6]); er ist bei den Mystikern aller

---

1) De hom. dign. 211. Qui mores jam composuerunt, in sanctuarium recepti, nondum quidem sacra attrectent, sed prius dialectico famulatu seduli Levitae, Philosophiae sacris ministrent.

2) Ebend. 211: Tum illud γνῶθι σεαυτόν, i. e., cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cujus et interstitium et quasi Cynnus naturae est hominis, excitat et inhortatur; qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit etc. Apol. 155.

3) De hom. dign. 211. Accidens sacratissima Theologia duplici furore nos animabit etc. — .

4) Vergl. S. 55, n. 3.

5) In unserer völligen Vollendung hören sie ganz auf. Vergl. S. 55. 56.

6) De hom. dign. 211. Agemur, Patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in

Zeiten und aller Religionen nach seinen Grundzügen ein und derselbe.

So sehr sich indessen der Mensch in diesem lediglich von der göttlichen Gnade gewirkten Zustande mere passive verhält, so ist doch die Bethätigung seines freien Willens für dessen wirksamen Eintritt nicht weniger nothwendig, als sie es für die Erfüllung seiner Vorbedingungen durch die reinigende und erleuchtende Philosophie ist. Die Religion mit ihren Gnadenmitteln ermöglicht zwar den Genuss der höchsten Glückseligkeit, auch gibt sie die stärksten Antriebe dazu; aber es geschieht dieses nicht anders, als wie es durch die Philosophie auf ihrem Gebiete geschieht [1]: um des Besitzes froh zu werden, müssen wir ihn durch unsere freie Thätigkeit, wenn auch nur zugreifend, uns aneignen. Geschieht das nicht, so bleiben wir der Glückseligkeit untheilhaftig [2]; wer die angebotene Gnade zurückweist, fällt mit allen Häretikern und Feinden der katholischen Kirche der Verdammniss anheim [3]. Wenn freilich der Mensch seinen philosophischen Cursus schulgerecht durchgemacht hat, so lässt es sich gar nicht möglich denken, dass er eine so thörichte, für ihn unendlich-unheilvolle Entscheidung treffen sollte [4]; sie würde ja dieselbe Verkehrtheit des wählenden Subjekts als noch vorhanden voraussetzen, welche durch die Reinigungsakte der Philosophie überwunden sein soll [5]. Nichtsdestoweniger bleibt die Möglichkeit einer abermaligen verkehr-

---

Deo. — — ineffabili demum charitate, quasi astro perciti, quasi Seraphini ardentes — —. Ebend. 210. — — alatis pedibus etc.

1) Hept. 33. Ad hanc felicitatem religio promovet, dirigit et impellit, quemadmodum ad naturalem ducem utimur philosophia.

2) Ebend. Pulsat — assidue animum tuum spiritus motor. Si obaudias, tibi relinqueris, tuo corpori, tuae infirmitati, miser et infelix, si admittas etc.

3) Hept. 33. Postquam Christus est agnitus, qui Christum non sequuntur, non solum prima felicitate, sed et secunda, i. e., naturali, jure privantur.

4) Vergl. S. 57.

5) Hept. 33. — — gratiam nolle, non nisi corruptae est et labefactae naturae. — Proculdubio recta esse natura non potest, quae majoris boni propositi specie(m) aut rejicit aut contemnit.

ten Willensentscheidung auch noch an dieser Stelle zugestanden, und wir werden uns hier, wie bei der Darstellung des Sündenfalls [1]), mit der auf diesem Standpunkte unvermeidlichen Nothwendigkeit eines Cirkels beruhigen müssen.

Völlig dunkel bleibt es, wie sich Pico das Loos Derjenigen gedacht hat, welche der himmlischen Glückseligkeit durch eigene Schuld untheilhaftig bleiben und darum der Verdammniss anheimfallen. Nur so viel ist gewiss, dass der nichtüberwundene Dualismus seines Systems auch bei Gelegenheit dieser Frage ganz besonders deutlich zu Tag tritt; ist er doch hier, wenn irgend sonstwo, genöthigt, die früher behauptete Rückkehr aller Dinge zu Gott, als zu ihrem Ausgangspunkte [2]), geradezu und mit dürren Worten wieder zurückzunehmen! Nicht in einem, sondern in zwei oder drei concentrischen Kreisen kehrt alles Seiende zu seinem Ursprung zurück. Kann nur die göttliche, ihrer Natur nach unsterbliche Substanz zur Einheit mit Gott restituirt werden [3]), so liesse sich erwarten, der Mensch werde, ohne eine über ihn besonders zu verhängende Strafe, schon dann das Schicksal aller übrigen Naturwesen theilen müssen, wenn und weil er nicht den göttlichen Intellektus zur treibenden Grundsubstanz seiner vielgestaltigen Persönlichkeit machte. Denn die ihm, abgesehen von diesem Intellektus, bei sonstiger Integrität seines Wesens mögliche Glückseligkeit ist nur die natürliche, verschieden von der aller andern Thiere aber nur quantitativ, nicht ihrer Qualität nach. Die Theilnahme am göttlichen Wesen aber, auf welcher diese niedere Glückseligkeit beruht, dauert für die Einzelwesen nicht länger, als ihre individuelle Natur dauert; sie ist eben keine wirkliche und substanzielle Theilnahme, sondern nur wie das Sonnenlicht, ihre Oberfläche berührend, und flüchtig, wie der Schatten eines Körpers, der nicht bleiben kann, wenn dieser in seine Bestandtheile sich auflösst [4]). Und sich aufzulösen in

1) Vergl. S. 48.

2) Hept. 31. — Auch Apol. 131 ff. scheint er *dafür* zu eifern.

3) S. 59, n. 1.

4) Hept. 32. Est umbra potius felicitatis, quam vera felicitas, quem-

ihre Bestandtheile, ist das Endziel der sinnlichen Natur, dieses die ernstlich-gemeinte Rückkehr zu ihrem Principium, wenn sie der formloseren Materie zurückgegeben wird, wie ein Wassertropfen dem Ocean [1]). Doch soll nach Pico's Meinung der renitente und darum unbegnadigte Mensch mit den übrigen Geschöpfen nicht ganz gleiches Schicksal erleiden; die vernünftige Seele, welche ihn zwischen Gott und Materie in die Mitte stellt, ist himmlischer, unvergänglicher Natur, und sie vornehmlich scheint ihm, so lange er nicht mit Gott Eins geworden ist, unter allen Umständen das Bewusstsein seiner Identität zu wahren, mag er nun diesseits unter die Thiere, oder jenseits gar bis zu den Teufeln in der Hölle erniedrigt werden. Nur so möchte auch ein genügendes Mass von Höllenqualen zu behaupten sein, deren Grösse und Furchtbarkeit irgendwie zu begrenzen doch noch niemals einem Gläubigen wie Pico verziehen wurde [2]). Als gewiss dürfen wir annehmen, dass er, trotz Allem, was daran Anklingendes gesagt wird, die Meinung einiger Neuplatoniker vom völligen Uebergehen der menschlichen Seele in eine Thierseele und deren weiteren Wanderungs- und Verwandlungsprocess *nicht* getheilt hat [3]); als wahrscheinlich, dass er auch in dieser Materie, wie in so mancher anderen, darin er zuweilen — mehr zum Scheine, als wirklich — einen kühneren Anlauf zu selbstständiger Dogmengestaltung nimmt, ein unterwürfiger Sohn seiner irrthumslosen Kirche geblieben ist [4]).

---

admodum creatura, in qua Deum attingit, non summa bonitas, sed summae bonitatis, i. e., divinae *tenuis umbra* est etc. 33: Bruta et quae infra hom. nec ire, nec trahi ad illam (veram fel.) possunt.

1) Hept. 31.

2) Apol. 156. — per aeternum damnatorum ignem, qui non extinguitur, haereticis praecipue et sacrosanctae Romanae Ecclesiae hostibus debitum.

3) Hept. 23. Intus enim atque in nostris adeo visceribus bruta sunt, — ut *non procul* peregrinandum sit, ut migremus ad illa! Dieses ist offenbar rationalistische Umdeutung der angedeuteten Lehre.

4) Die Belege dafür gibt fast ein jeder Abschnitt seiner Apologie; insbes. vergl. den Schluss derselben.

III.

Rückblick.

Dass die Philosophie Pico's kein neues und selbstständiges System biete, bedarf nach ihrer Darstellung keines Beweises. Wir haben in ihr nichts weiter, als den gerade um tausend Jahren älteren Neuplatonismus in einer neuen, nur durch römische Dogmatik modificirten und verschlechterten [1]) Auflage. Hier und da ist die Grundvoraussetzung des philosophischen Verfahrens dieselbe; auch in allen abgeleiteten Dogmen, wofern die specifisch-christliche Glaubenslehre nicht ein ganz unverwischbares Veto geltend macht, findet sich zwischen einem Proklus [2]) und Pico wesentliche Uebereinstimmung. — Schwegler nennt die neuplatonische Philosophie wohl mit Unrecht Monismus [3]). Nur ein Streben nach Monismus kann ihr beigelegt werden [4]); nichts weiter auch der Philosophie Pico's,

1) Um Missverständnissen zu begegnen, möge bemerkt sein, dass dieses Urtheil durchaus keine Geringschätzung der scholastischen Dogmatik als solcher ausdrückt, soviel wir auch sonst an dieser aussetzen mögen; es ist eben rein in der Natur der Sache begründet, dass die Consequenz eines Systems durch die Vermischung so verschiedenartiger Standpunkte, wie der christliche und neuplatonische, zerstört wird; dass dieses, wissenschaftlich angesehen, eine Verschlechterung ist, liegt ausser Zweifel.

2) Vergl. Zeller, a. a. O. S. 916 ff.

3) Leitfaden, S. 88.

4) Diess aber hat sie wohl mit jeder Philosophie gemeinsam, die nicht buchstäblich den Dualismus zum Princip macht.

welche dieses Streben sogar nur mit einem bedenklichen Zaudern und Schwanken verfolgt. Um so mehr mussten sich bei Pico die Gegensätze zwischen Geist und Materie, zwischen Allwirksamkeit Gottes und menschlicher Freiheit in ihrer Härte und Unvereinbarkeit verrathen.

Was die Principien des vorliegenden Systems betrifft, — um unsere summarische Kritik desselben nicht gerade bei seinen Resultaten zu beginnen, — so sehen wir Pico, ganz wie seine neuplatonischen Vorgänger, die Resultate der Skepsis zur unbestrittenen Voraussetzung nehmen.

Die einzige Wahrheit, welche der Philosoph dieses Standpunkts — inconsequent genug — noch auszusprechen wagt, ist die, dass dem Subjekte alles und jedes Wissen durch die Vermittlung des Denkens unmöglich und ihm deshalb gar nicht zuzumuthen sei [1]). Das Bedürfniss nach einer subjektiv-verständigen Einigung oder einem Sichauseinandersetzen mit sich

---

1) Nicht, dass darum in Wirklichkeit alle natürlichen Erkenntnisse schlechthin geläugnet, oder ganz bei Seite gelassen würden; schon der allgemeinste, tagtägliche Verkehr mit den Dingen der Erscheinungswelt lässt diesen gegenüber eine völlige Durchführung des rein skeptischen Verhaltens nicht leicht aufkommen. Auch Pico kann so wenig, als ein anderer Neuplatoniker, auf die Realität aller natürlichen Erkenntniss gänzlich Verzicht leisten. Aber freilich nur als Vorbereitung für die höheren Erkenntnisse und nur im Zusammenhange mit diesen kann die Aneignung derselben von Werth sein; denn an und für sich sind dieselben ebenso unvollkommen und unzureichend, wie unbefriedigend; und nichts Anderes als eben die persönliche Erfahrung ihrer Unzulänglichkeit in Rücksicht auf die tiefsten Interessen und Bedürfnisse des Menschen, nöthigte den Neuplatoniker, über die Erkenntniss der natürlichen Dinge hinauszugehen, um ihm eine übernatürliche, absolut zweifellose Offenbarungsquelle vermittelst der Erleuchtung suchen und finden zu lassen. (Vergl. hierzu S. 19 ff.) Erst von hier aus beginnt die positive Construction des Systems mit solchen Urtheilen, welche für die natürliche Erkenntnissthätigkeit *unerreichbar* sind; und mag nun auch weiterhin ein objektives Interesse am Wissen alle nachfolgenden Untersuchungen bis in die einzelsten Details begleiten, so ist doch offenbar der Charakter des Systems nicht aus dem objektiven Interesse eines solchen „vernünftigen Erkennens“ abzuleiten, dessen Möglichkeit auch gerade bezüglich der höchsten von der Philosophie zu erörternden Fragen durchweg in Abrede gestellt wird.

selbst und seiner Umgebung bleibt im Subjekte nichtsdestoweniger zurück und ist für den Zweifler — mindestens ebenso stark, meistens stärker, als für den Nichtzweifler. Im Gefühle der peinlichsten Unruhe und Unbefriedigung macht es in dem rathlosen Sujekte sich geltend und nimmt mehr und mehr einen geradezu physischen Charakter an; es fordert wie ein physischer Trieb seine Befriedigung. Weil aber das Subjekt an deren Möglichkeit auf natürlichem und vernünftigem Wege bereits verzweifelt hat, so muss es eine übernatürliche und übervernünftige sein; was die eigene Kraft nicht vermag, muss durch eine wunderbare Thatsache ersetzt werden. Dieses Wunder ist die Ekstase, durch welche der Mensch nicht blos der sinnlichen Welt, sondern auch seinem eigenen Denken entrückt und in die von seiner religiösen Phantasie geschaffene übersinnliche Welt hineinversetzt wird. Was der Mensch durch diesen Process erringen will, ist an und für sich nicht jene wissenschaftliche Einsicht in das allgemeine Wesen der Dinge, welche den Begriff der Philosophie bildet; das Princip seines Verfahrens ist nicht unmittelbar in einer bewussten, dialektischen Fortbewegung seiner bisherigen Denkthätigkeit zu suchen, — die Skepsis hat jede Anknüpfuug eines logischen Fortschreitens unmöglich gemacht, — sondern lediglich in dem pathologischen Bedürfniss nach persönlichster Beruhigung, nach Glückseligkeit. Was die diesseitige Welt nach den bisherigen Erfahrungen nicht bieten konnte, wird in eine jenseitige hineingetragen. Aus dem Verkehr mit der diesseitigen Welt hatte das Subjekt nur Unfriede und Irrthum geerntet; in der jenseitigen kann, soll und darf dergleichen *nicht* sein. Dort, wenn irgendwo, muss das Absolute sein; dort muss Wahrheit, Friede und Glückseligkeit herrschen, weil diese Güter hier unten vergeblich gesucht werden und für unsere Existenz doch nothwendig sind. Mit dem Absoluten der transcendenten Welt vermittelst der Ekstase zu verkehren, sich in das Absolute „hineinzuschwindeln," wie Schwegler sehr bezeichnend sich ausdrückt, muss folgerichtig für das höchste Ziel des menschlichen Strebens gelten.

Wir haben allen Grund anzunehmen, dass mindestens die Bedeutenderen, welche dieser philosophischen Richtung angehörten, auch wirklich den Zustand der Ekstase an sich persönlich erfahren und in ihm ihre momentane Befriedigung empfunden haben. Vor Allem möchten die überschwenglichen Aussagen über das Wesen des Absoluten, ihrem Inhalte wie ihrer Form nach, nur von dieser Voraussetzung aus genügend erklärt werden. Die Gottesidee der Neuplatoniker ist nichts weiter, als ein Reflex ihrer ekstasischen Gemüthsbewegung; wie die letztere nicht mit Worten zu beschreiben ist, so ist's auch das Absolute nicht, dessen wir ja *nur in ihr* — über die gemeine Wirklichkeit und alles vernünftige Selbstbewusstsein hinausgehoben, — können habhaft werden. Wo nur irgend vom Standpunkte des Ekstasenphilosophen aus nach einer Formulirung seiner Vorstellungen gestrebt wird, da ist es der erste und nothwendigste Schritt, dass die Gottesidee in der abstraktesten Weise allem Sinnlichen und allem Vernünftigen gleichsehr entrückt werde. Ebenso nothwendig ergibt sich — und es ist dieses nur die Kehrseite des spiritualistisch in sich abgeschlossenen Begriffes des Absoluten, — dass ihm gegenüber die materielle Substanz der Dinge für das Nichtige, und consequenter für das Böse erklärt werde, dem nur durch irgendwelches, aber allezeit wunderbares Theilnehmen am Absoluten ein relatives Sein, ein Schein des Wirklichseienden zukommen kann. Für den Menschen endlich, wenn er seinem ursprünglichen Wesen nach nicht ganz der transcendenten Welt angehören soll, muss mindestens ein über seine Vernünftigkeit hinausgehendes Vermögen zur Perception des Absoluten statuirt werden, durch dessen Vermittlung ihm eine reale Einigung mit dem Absoluten allein möglich ist. Dass es sein Bestreben sein müsse, der sinnlichen Materie und Allem, was ihr angehört, möglichst zu entfliehen, resultirt aus dem Begriffe derselben und aus ihrem negativen Verhältnisse zum Absoluten ganz von selbst.

Alle diese Bestimmungen ergeben sich auf dem Standpunkte unserer Ekstasenphilosophie mit Nothwendigkeit; aber gleich

nothwendig auch keine weiteren [1]). Zur Ausfüllung des Systems kann mit aller Willkür — wie es denn auch geschehen ist — durchaus eklektisch verfahren werden, und es kann sich in diesem Verfahren neben der zügellosesten Phantasie wohl auch der kälteste Rationalismus breitmachen. Freilich wird man weiterhin nicht nur geneigt, sondern bei einigem Nachdenken auch genöthigt sein, die Vorstellungen, welche man bei älteren Autoren mit der eigenen Theorie glaubt in Uebereinstimmung zu finden, ebensogewiss, wie die letztere selbst, nur aus göttlicher Offenbarung herzuleiten [2]); man wird an heilige Offenbarungsurkunden glauben, und, wenn sich mehrere mit dem Ansehen einer solchen Auctorität gleichzeitig aufdrängen, nach ihrer völligen Einstimmigkeit streben. Dennoch besitzen diese Offenbarungsurkunden eine mehr scheinbare als wirkliche Auctorität, wie sich sehr bald zeigt, wenn ein beliebiger Lehrsatz derselben mit dem eigenen Gutbefinden in ernstlichen Conflikt kommt; denn in diesem Falle wird entweder eine noch höhere Auctorität als Correktivmittel geltend gemacht, oder die widerstreitenden Ansichten werden mit aller Willkür der allegorischen Interpretationsweise — biegend oder brechend — einander angepasst.

Die meisten Widersprüche, in welche sich ein System, wie das neuplatonische, mit Nothwendigkeit verwickelt, lassen sich

---

1) Auch die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit folgt nicht nothwendig aus dem Princip des Neuplatonismus. Dass sie nichtsdestoweniger in allen Systemen der Neuplatoniker so stark betont wird, beweist nur, dass diese ihre Behauptung ein persönliches Interesse ist, dessen Berücksichtigung vom allgemeinen Glückseligkeitsinteresse vor Allem das rein gehaltene griechische Selbstbewusstsein unbedingt zu fordern scheint. Dazu kommt, dass der gesunde Menschenverstand, insbesondere aber der Neuplatonismus nur in der Annahme persönlicher Willensfreiheit die Möglichkeit einer befriedigenden Lösung theils wirklicher, theils eingebildeter Schwierigkeiten findet.

2) Abgesehen von dem natürlichen Verlangen, gerade für die unbeweisbarsten Annahmen möglichst viele Vor-, Mit- und Nachbeter zu entdecken, — welches seine rechten Gewährsmänner in den verschiedensten Schichten der Gesellschaft suchen und überall *finden* lässt.

auf die Natur seiner Gottesidee zurückführen, bei deren abstrakter Fassung nicht blos die Beschaffenheit der Welt, sondern auch das Dasein derselben, trotz aller Vermittlungsversuche, unerklärt bleibt. Wieviel und welcherlei Schwierigkeiten, Sprünge und Widersprüche aber im Einzelnen zu Tag treten werden, — dieses lässt sich ebensowenig voraussagen, wie sich die von Charakter, Umgebung, Bildungsstufe und tausend anderen Bedingungen so sehr abhängigen Interessen eines Individuums völlig übersehen und zum Voraus construiren lassen. Denn das Subjekt will hier für eine Mehrheit persönlicher Interessen, in welche das allgemeine Glückseligkeitsinteresse sich entfaltet, Befriedigung gewinnen; treten diese unter einander, oder auch mit einer sonst vorgefassten Lieblingsmeinung in Widerspruch, so werden je nach der Bildungsstufe des Subjektes *verschiedene* Vermittlungsversuche angestellt, um jedes einzelne wo möglich ganz unabhängig und unversehrt zu bewahren, so lange nicht eine durchschlagende Aufklärung über diesen geschäftigen Selbstbetrug dem ganzen Treiben desselben ein Ende macht.

Es ist durchaus ohne allgemeineres Interesse, den einzelnen Differenzen zwischen den Neuplatonikern, so auch den vielfachen Abweichungen Pico's von denselben, eine sorgfältige Betrachtung zu widmen. Die wesentlichen Grundzüge seines Systems, wie dessen Darstellung gezeigt haben wird, sind dieselben geblieben, wie die des gesammten Neuplatonismus. In allen Abweichungen finden wir selbstverständlich dem eigenen Bildungsstande, den Bildungselementen seines ganzen Zeitalters und der unbehülflichen Dogmatik seiner Kirche nach Kräften Rechnung getragen. Wenn ihm namentlich die letztere durch eine Auctorität, wie sie die Neuplatoniker, trotz analoger Abhängigkeitsverhältnisse, nicht kannten, seine Unionsversuche oft merklich erschwerte und die Haltungslosigkeit seiner Philosophie dadurch um so deutlicher herausstellte, so war das nicht ganz seine Schuld.

An Fortsetzern seines mystisch-theologischen Philosophirens hat es der Sache nach bis in die neueste Zeit herab nicht gefehlt; aber eine wesentliche Verbesserung ist auf Grund seines Prin-

cips nicht möglich. Eine Philosophie, die das persönliche, gemüthliche Bedürfniss, das Glückseligkeitsinteresse des Menschen, sei es auch, wie hier, unter dem scheinbaren Namen göttlicher Offenbarung, zum Kriterium der Wahrheit macht, kann es ihrer Natur nach nie weiter bringen [1]), als entweder die Widersprüche, welche sich aus der ganz anders gestalteten Wirklichkeit erheben, mit dem feuerfestesten Wunderglauben auf sich beruhen zu lassen, oder zu solchen halsbrechenden Vermittlungsversuchen zu greifen, welche sich von denen Pico's im Einzelnen und ihrem Inhalte nach sehr bedeutend, ihrem Werthe oder Unwerthe nach aber gar nicht, unterscheiden können.

---

1) Mögen wir auch voraussetzen, dass das Glückseligkeitsinteresse, von dem hier vielfach die Rede ist, einen Menschen in seiner christlich idealsten Gestalt bewege, so wird dennoch, an diesem Kanon nichts zu verändern sein, einfach um desswillen nicht, weil es keine *„Erkenntniss der Dinge" gibt*, welche nicht lediglich durch das *„Organ der Erkenntniss"* vermittelt wurde. Dabei bedarf es kaum der Bemerkung, dass nicht dem wohlberechtigten Glückseligkeitsinteresse als solchem, sondern dem falschen, willkürlichen Gebrauche desselben jene phantastische Weltanschauung der Neuplatoniker zur Last fällt, sofern die Erkenntniss des Wirklichen, welche auch diesem persönlichsten Bedürfnisse seine normale Stellung anzuweisen hat, darüber vernachlässigt oder unmöglich gemacht wird. Wo irgend *ein* subjektives Bedürfniss der philosophischen Würdigung entzogen, oder, wie im vorliegenden Falle, zum endgültigen Massstab der objektiven Wahrheit genommen wird, da sind Verirrungen, wie die der neuplatonischen Weltbetrachtung, nicht zufällig, sondern nothwendig, und demgemäss auch in der Beurtheilung sittlicher Verhältnisse allerlei Schiefheiten (und selbst viel bedenklichere, als die sind, welche wir bei Pico und den Neuplatonikern wirklich finden), nicht zu verwundern.

Verbesserungen.

P. 12. Anm. 1. Z. 2. l. aliquando für aliquanto.
P. 22. Z. 22. v. o. u. P. 23. Z. 2. l. begrifflichen für begreiflichen.
P. 28. Anm. 1. Z. 2. l. commixtionem für commissionem.
P. 28. Anm. 4. Z. 2. l. sed für suam.
P. 32. Z. 3. v. u. l. 42. n. 3. für 53. n. 2.

Andere unbedeutende Druckfehler bittet der Verfasser mit seiner Entfernung vom Druckort entschuldigen zu wollen.

MARBURG. — Typ. C. L. Pfeil.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE MAR 4 1922

DUE APR 6 1922

DUE NOV 8 1924

DUE NOV 26 1928

DUE DEC 20 '39

NOV 24 '58 H

Phil 4195.81
Das System des Johannes Pico,
Widener Library 003934436
3 2044 084 620 129